



TITLE:

2015年度京都大学南京大学社会学 人類学若手ワークショップ 東アジ ア若手人文社会科学研究者ワーク ショップ報告論文集

AUTHOR(S):

CITATION:

2015年度京都大学南京大学社会学人類学若手ワークショップ 東アジア若手人文社会科学研究者ワークショップ報告論文集, 2015年度京都大学南京大学社会学人類学若手ワークショップ 東アジア若手人文社会科学研究者ワークショップ報告論文集 2016: 1-229

ISSUE DATE:

2016-06-04

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/215832>

RIGHT:

2015 年度京都大学南京大学社会学人類学若手ワークショップ

東アジア若手人文社会科学研究者 ワークショップ報告論文集

福谷彬 巫靚 中山大将 編



2015年度京都大学南京大学社会学人類学若手ワークショップ

東アジア若手人文社会科学研究者 ワークショップ報告論文集

2015年度南京大学京都大学社会学人类学研究生论坛

东亚年轻人文社会科学研究者研讨会报告书

The Proceeding of Kyoto University - Nanjing University Sociology and Anthropology Workshop, 2015

福谷彬 巫靚 中山大将 編

京都大学アジア研究教育ユニット<KUASU>

2016年6月

本報告論文集について

本冊子は、2016年2月3日および4日に京都大学大学院文学研究科の主催、同アジア研究教育ユニット（KUASU）、人間・環境学研究科および地域研究統合情報センターの共催により京都大学稲盛財団記念会館で行われた、「東アジア若手人文社会科学研究者ワークショップ（2015年度京都大学南京大学社会学人類学若手ワークショップ）」の報告論文集である。

2010年の夏に京都エラスムス計画により、中山大将、福谷彬ら6名が南京大学へ派遣され、2ヶ月間当地で中国語の学習と、巫靚（当時：南京大学外国語学部所属）を含む南京大学社会学院の院生との共同調査を行った。その成果は、『京都エラスムス計画 2010年度中国社会研究短期集中プログラム成果報告—南京市・江蘇省南部の都市と農村—』にまとめられている。

2011年の夏には再度京都エラスムス計画により、中山大将、櫻田涼子2名が南京大学へ派遣され、1ヶ月間の中国語学習と南京大学社会学院院生との共同調査を行ったほか、「京都大学・南京大学若手研究者共同フォーラム」を行った。京都大学からは中山ら2名が報告を行い、南京大学から3名が報告を行い交流を行った。巫はこの際に通訳を担当した。この成果は、『京都エラスムス計画 2011年度中国社会研究短期集中プログラム成果報告—京都大学・南京大学若手研究者共同フォーラム報告論文集—』にまとめられている。

2012年は京都エラスムス計画による派遣はなかったものの、中山大将、櫻田涼子、平井芽阿里、福谷彬が計画を立て、2010年以来協力を得ている張玉林教授と提携し、再度ワークショップの開催を実現した。この成果も、『2012年度京都大学・南京大学社会学人類学若手研究者共同ワークショップ報告論文集』にまとめられている。

2013年および2014年には京都大学アジア研究教育ユニットや同文学研究科の支援を得て、南京大学の院生を招いて京大でのワークショップ開催を実現した。若手間の論評や民族学博物館の共同見学会などを図り密な研究交流を実現した、この成果は、『京都大学アジア研究教育ユニット 報告書 3 2013年度 京都大学南京大学社会学人類学若手ワークショップ報告論文集』および『京都大学アジア研究教育ユニット報告書 7 2014年度京都大学南京大学社会学人類学若手ワークショップ報告論文集』としてまとめられた。なお、これら5冊の報告論文集は、KUASUのHPおよび京都大学学術情報リポジトリ上でWeb公開されている。

本ワークショップの特色の一つは、基本的に日本語と中国語という双方にとっての母国語を使用言語としていることである。英語中心のアジア国際学術交流の場は近年多いが、本ワークショップでは、自分の母国語で考え、アジアの言語で分かち合うことを目指した。決して英語を排斥しようというわけではない。重要なことは、国際学術交流における「多様性」である。東アジア交流数千年の歴史を思い返し、その上にこのワークショップを接ぎ足したいのである。

今回は、南京大学だけではなく、国外からは上海交通大学、台湾大学、中央研究院の若手も招いた。参加者の専門分野も社会学、文化人類学だけではなく、哲学、文学、歴史学にわたり、一般来場者も含め参加者の国籍は5ヶ国にわたる学際的国際交流の場を実現できた。

京都エラスムス計画の南京派遣で参加者が感じた、分野やフィールド、そして国籍を越えた交流は、同計画が幕を閉じて、いまだなお熱を持ち続けている。ぜひ、本報告書に目を通し、東アジアの新しい世代の研究者間の交流の胎動の一端を知っていただければ幸いである。

福谷彬 巫靚 中山大将

2016年5月4日

关于报告书

本报告书为 2016 年 2 月 3 日至 4 日由京都大学大学院文学研究科主办，同大学亚洲研究教育机构（KUASU）、人间环境学研究科以及地域研究综合信息中心协办，于京都大学稻盛财团纪念会馆召开的“2015 年度京都大学南京大学社会学人类学青年学者论坛”活动的报告论文集。

2010 年夏中山大将、福谷彬等 6 名日本年轻学者通过京都伊拉斯谟计划被派往南京大学，在进行了为期 2 个月的汉语学习后与包括巫靓（当时为南京大学外语系学生）在内的南京大学社会学院研究生进行了共同调查。其成果为《京都伊拉斯谟计划 2010 年度中国社会研究短期集中项目报告书：南京市暨苏南地区的城乡》。

2011 年夏中山大将和樱田凉子再次通过京都伊拉斯谟计划前往南京大学，除与上年一样进行了短期的汉语学习（1 个月）以及共同调查外，还与南京大学的研究生共同举行了“南京大学—京都大学社会学人类学博士论坛”。京都大学方中山和樱田进行了报告，南京大学是由司开玲、周雷和王华 3 名同学进行发言，巫靓担任了现场翻译。论坛的成果最终编辑为《京都伊拉斯谟计划 2011 年度中国社会研究短期集中项目报告书：南京大学—京都大学社会学人类学博士论坛》。

2012 年虽然京都伊拉斯谟计划没有派遣任何学生去中国交流，但在张玉林教授的帮助下，中山大将、樱田凉子、平井芽阿里、福谷彬再次实现了论坛的交流活动，并将成果收录为《2012 年度京都大学南京大学社会学人类学青年学者论坛报告论文集》。

2013 年以及 2014 年在京都大学亚洲研究教育机构（KYOTO UNIVERSITY ASIAN STUDIES UNIT）的资助下，南京大学的研究生们来到日本，论坛实现了在日本的召开。除了论坛上的相互点评，中日的年轻学者还共同参观了日本民族学博物馆等，实现了丰富的学术交流。其成果为《京都大学亚洲研究教育机构 第三报告书 2013 年度京都大学南京大学社会学人类学青年学者论坛报告论文集——由‘京都伊拉斯谟计划’应运而生的学术交流》以及《京都大学亚洲教育机构报告书 7 2014 年度京都大学南京大学社会学人类学青年学者论坛报告论文集》以上 5 册的报告论文集均已在 KUASU 的主页以及京都大学学术信息知识库（Kyoto University Research Information Repository）上公开。

本论坛的特色之一是将日语和汉语，即对双方而言都是母国语的语言作为使用语言。近年亚洲国际学术交流活动多以英语为主要使用语言，而通过亚洲的语言进行交流的国际会议并不多见。本论坛的主旨是通过自己的母国语思考，利用亚洲的语言进行相互理解。当然这绝不是排斥英语，重要的是希望实现国际学术交流的“多样性”，以此继承东亚数千年的交流史。

今年的论坛我们不仅邀请了南京大学的学生，还邀请到了来自上海交通大学、台湾大学、中央研究院的年轻学者。参加者的专业也不局限于以往的社会学和文化人类学，还涵盖了哲学、文学和历史学。从参加者的国籍来看，包括当天现场聆听的普通听众，跨越了 5 个国家，实现了名副其实学术上的国际交流。

本论坛是由京都伊拉斯谟计划的南京派遣而生，但是在上述计划结束后，计划的参加者们所感受到的超越自己研究领域、调查地以及国籍的交流依旧持续着。希望通过本报告书，能让更多的人了解东亚新一代研究者们交流的最新动向。

福谷彬 巫靓 中山大将
2016 年 5 月 4 日

2015年度京都大学南京大学社会学人類学若手ワークショップ
東アジア若手人文社会科学研究者ワークショップ報告論文集

2015年度南京大学京都大学社会学人類学研究生论坛
东亚年轻人文社会科学研究者研讨会报告书

The Proceeding of NanJing University - Kyoto University Sociology and Anthropology Workshop, 2015

本報告論文集について 关于报告书	
福谷彬 中山大將 巫靚	1
開催にあたって 开幕词	
平田昌司	8
個別報告会 境界から観える東アジア 日本語	
<報告論文>	
戦前における「中間層」の日本人女性の「越境」と「境界」：高橋鏡子と尾崎孝子を例として 顔 杏如(台湾大学)	13
郷土の境界：農村土地収用問題の比較から 蕭 仕豪(南京大学)	18
地域住民が難民の「共振者」になるとき：難民の受け入れがもたらしたもの 瀬戸徐 映里奈(京都大学)	24
漢代西北辺境の研究：居延漢簡と京都大学 野口 優(京都大学)	28
家族の離散とつながり：中国雲南省におけるラフ女性の遠隔地婚出 堀江 未央(京都大学)	32
孤独なパフォーマー：ナシ族トンパ文化継承の研究 和 軍川(南京大学)	36
中国における日本道德教育研究の現状と展望 林 子博(上海交通大学)	42
東アジアにおける国家有機体説：明治期日本の国家観と北朝鮮の「社会政治的生命体」論との比較 姜 海日(京都大学)	46
大規模災害における情報の境界線：阪神大震災・東日本大震災を事例に 矢内 真理子(同志社大学)	50

<評と回答、総合討論>.....54

評者

巫 靚(京都大学)、坂梨 健太(龍谷大学)、許 燕華(京都大学)

楊 維公(京都大学)、柳 建坤(南京大学)、郭 まいか(京都大学)

テン ヴェニアミン(京都大学)、江 俊億 (台湾大学)、羅 太順(京都大学)

研究紹介 日本語

境界地域史研究の構想

中山 大将(京都大学).....73

「中国哲学史」という概念の伝播と発展：日中交流の視角から

陳 威璿(台湾 中央研究院中国文哲研究所).....74

屍をめぐる記憶のポリティクス：現在の中国の「万人坑」を例として

王 楠(南京大学).....75

隠された境界：中越境界におけるヤオ族の跨境活動と境界社会問題

楊 菁華(南京大学).....76

南宋の四書学と自由の気風

福谷 彬(京都大学).....78

日本における人口移動の研究

巫 靚(京都大学).....79

農業分野における労働力問題：熱帯アフリカのカカオ生産と日本の施設園芸の事例

坂梨 健太(龍谷大学).....80

移民とホームランド運営

許 燕華(京都大学).....82

中国古典小説研究の展開：魯迅から小川環樹へ

楊 維公(京都大学).....83

分岐から相互流動まで：東アジア都市農村移行のロジックと実践経路の転換

柳 建坤(南京大学).....84

民国期上海租界会審公廨の研究

郭 まいか(京都大学).....86

グリゴリー・ポメラントツの研究：「深淵」思想を中心に

テン ベンヤミン(京都大学).....87

東アジア儒教研究の価値と意義：宋明理学の概念と議題の発展を例として

江 俊億(台湾大学).....88

マックス・ヴェーバーの比較歴史社会学

羅 太順(京都大学).....90

討論会 学知と地域・国家・社会を考える

議題提起

中山 大将(京都大学)	95
-------------------	----

応答(1)

陳 威璿(台湾 中央研究院中国文哲研究所)	99
-----------------------------	----

応答(2)

王 楠(南京大学)	102
-----------------	-----

応答(3)

楊 菁華(南京大学)	106
------------------	-----

応答(4)

福谷 彬(京都大学)	109
------------------	-----

補足:「地域」概念と高橋哲哉の議論について

中山 大将(京都大学)	111
-------------------	-----

全体討論	112
------------	-----

个人报告 “由边境来看东亚” 中文

< 报告论文 >

戰前「中間層」日本女性の「越境」與「界線」: 以高橋鏡子與尾崎孝子為例 顏 杏如(臺灣大學)	123
---	-----

乡土的边界: 比较视野下的农村土地征收制度

肖 仕豪(南京大学)	127
------------------	-----

當社區居民成為難民的「共鳴者」時: 難民接收所帶來的影響

瀨戸徐 映里奈(京都大學)	131
---------------------	-----

漢代西北邊境的研究: 居延漢簡和京都大學

野口 優(京都大學)	135
------------------	-----

家庭的离散和纽带: 中国云南省拉祜女性的婚姻迁移

堀江 未央(京都大学)	139
-------------------	-----

孤独的表演者: 纳西传统文化传承研究

和 川军(南京大学)	142
------------------	-----

中国的日本道德教育研究的现状与展望

林子博(上海交通大学)	147
-------------------	-----

东亚的国家有机体学说: 明治时期日本的国家观与朝鲜的“社会政治生命体”论

姜 海日(京都大学)	151
------------------	-----

大规模灾害中信息的界线：以阪神大地震及东日本大震灾为例 矢内真理子（同志社大学）	154
---	-----

< 点评、回答及综合讨论 > 158

点评人

巫 靚（京都大学）、坂梨 健太（龍谷大学）、许 燕华（京都大学） 杨 维公（京都大学）、柳 建坤（南京大学）、郭 玫珂（京都大学） TEN Veniamin（京都大学）、江 俊億（臺灣大學）、罗 太顺（京都大学）	
--	--

研究介绍 中文

邊界地域史研究的構想 中山 大將（京都大學）	175
---------------------------------	-----

「中國哲學史」概念的東來與發展 陳 威璠（臺灣 中央研究院中國文哲研究所）	176
--	-----

尸骨的記憶政治：以當代中國的“萬人坑”為例 王 楠（南京大學）	177
--	-----

隐匿的边界：中越边境瑶族跨国互动与边境社会问题 杨 菁华（南京大学）	178
---	-----

南宋四书学与自由讨论的风气 福谷 彬（京都大学）	179
-----------------------------------	-----

日本的人口移动研究 巫 靚（京都大学）	180
------------------------------	-----

农业领域的劳动力问题：以热带非洲的可可生产与日本设施园艺为例 坂梨 健太（龍谷大学）	181
---	-----

移民如何运营老家？ 許 燕華（京都大学）	182
-------------------------------	-----

中国古典小说研究的发展：从鲁迅到小川环树 杨 维公（京都大学）	183
--	-----

从分野到流动：当代东亚城乡转型的逻辑与实践路径转换 柳 建坤（南京大学）	184
---	-----

民国时期上海租界会审公廨的研究 郭 玫珂（京都大学）	185
-------------------------------------	-----

格列高利·波梅兰茨研究：以“深渊”思想为中心 丁 韦尼阿明（京都大学）	186
--	-----

東亞儒學研究的價值與意義：以宋明理學概念、議題發展為例 江 俊億（臺灣大學）	187
---	-----

马克斯·韦伯的比较历史社会学 罗 太顺（京都大学）	188
------------------------------------	-----

讨论会 学术与地域、国家和社会的关系

議題提起

中山 大将（京都大學）	191
-------------------	-----

討論者發言(1)

陳 威璿（臺灣 中央研究院中國文哲研究所）	195
-----------------------------	-----

討論者發言(2)

王 楠（南京大學）	198
-----------------	-----

讨论者发言(3)

杨 菁华（南京大学）	201
------------------	-----

讨论者发言(4)

福谷 彬（京都大学）	203
------------------	-----

補充：關於“地域”以及高橋哲哉的理論

中山 大将（京都大學）	205
-------------------	-----

一般讨论	206
------------	-----

ワークショップを振り返る 回顾论坛

個別報告会への総評 对报告的总评

江田 憲治 江田 宪治（京都大学 京都大学）	215
------------------------------	-----

戮力同心協作，严谨求实治学 一致協力、謹嚴學究

柳 建坤 柳 建坤（南京大学 南京大学）	216
----------------------------	-----

當代東亞人文研究者的現況與未來 東アジアの人文科学研究者の現状と未来

江 俊億 江俊億（臺灣大學 台湾大学）	219
---------------------------	-----

ワークショップを終えて 结语

中山大将 中山大将	222
-----------------	-----

謝辭 谢词

福谷彬 巫靚 中山大将 福谷彬 巫靚 中山大将	225
-------------------------------	-----

報告者/評者/提起者/討論者/通訳/翻譯者

報告者/点评人/提起人/讨论者/口译/翻译者

報告者/點評人/提起人/討論者/口譯/翻譯者	227
------------------------------	-----

開会の辞

平田 昌司 (HIRATA Shōji) *

文学研究科の平田昌司と申します。今回は上海交通大学から 1 名、南京大学から 4 名、国立台湾大学から 2 名、中央研究院から 1 名をお招きして開催することが出来ました。心より歓迎の意を表します。

この催しの始まりと言うのは、今日ここにいらっしゃる中山さん、福谷さん、このお二人が 2010 年の夏に 60 日間、南京大学で言語研修を受けたことに始まります。言語の学習のために行ったわけですが、それに合わせて社会調査も行い、その際に南京大学の社会学系のご協力もいただきました。その時に通訳にあたられたのが、今日いらしている巫靚さんです。

その後、南京大学の社会学系との交流が続きまして、2011、2012、2013、2014、そして 2015 年度と 5 回目の開催となります。この間、ポスドクの方々や大学院生の方々が運営にあたってられました。今回のこの会議の主催に関しましても、どれだけの方がおいでになるのか、どんな主題になるのかも、私はまったく知りませんでした。ですから、教員はお金を用意するだけで、後は私は福谷さんの言う通りに動きました。今回の研究活動に関しても、交流活動に関しても、若い方が主体的に進めてくださればそれでうれしいです。

この活動に関しましては、もうひとつ特徴がありまして、他の研究会議に比べて、題目が非常にバラバラだということです。ただし、すべては人文科学、ないしは社会科学の範囲です。人文科学、社会科学というのは、自然科学にはない共通の特徴がありまして、自然科学の世界では自分たちの世界の外にあることを明らかにすることにより大きな関心があります。ただ、人文社会科学の場合、そうではなく、自分たちがなぜそういうことをしているのか、自分で自分を研究する、人間が人間を研究するというところに、大きな共通の特徴があります。

現在では、いわゆる学会や、すでに研究者になっている人であればどの領域で仕事を探すか、それから、どの領域でお金をとるかということが重要な問題になってしまいがゆえに、活動が狭くなってしまいうという弱点があるかと思います。しかし、一見するとバラバラ、いわゆる学会とか、学科というものを少し離れた研究のやり方によって、お互いに新しい視点を得ることができます。これは今のあまりに専門化し過ぎてしまっている学問研究の状況を考えると、こうした方法をとることで、自分の関心のないものも学ぶ機会を得て、すぐではなくても、5 年後、または 10 年後に、みなさんがそれぞれ新しい研究題目というものを作り上げていくときに何らかの効果があるのではないのでしょうか。

ですから、たとえば京都大学の中でも、今回は文学、農学、教育学、それから人間・環境学、そして東南アジア研究所などが参加していますが、不断は必ずしも会う機会はありません。しかし、こうした機会を通じて新しい友人をつくることができます。

今日明日の 2 日間の議論、さらにその後に日本社会というものを実際に見ていただくことで、海外から来られた皆さんだけではなく、日本のみなさんにも収穫があることを期待して、ご挨拶を終わります。

* 京都大学大学院文学研究科教授。

开幕词

平田 昌司 (HIRATA Shōji) *

我是文学研究科的平田昌司。这次我们邀请到了来自上海交通大学的 1 位、来自南京大学的 4 位、来自国立台湾大学的 2 位、来自中央研究院的 1 位来宾参加会议。我衷心向大家表示欢迎。

本活动始于今天在场的中山老师和福谷同学两位于 2010 年夏天前往南京大学接受为期 60 天的外语研修活动。虽然他们是为了学习语言而前往南京，但同时还进行了社会调查，得到了南京大学社会学系的协助。当时担任翻译的，是今天在场的巫靓同学。

之后，我们继续与南京大学社会学系保持交流，在 2011、2012、2013、2014 年度召开了研讨会，今年 2015 年度迎来了第五次的举办。其间，博士后和研究生同学担任研讨会的筹办工作。关于本次会议的举办，有几位来宾，围绕怎样的主题召开，我在事前都完全不知道。所以，作为教员，我所作的仅仅是筹集资金，之后都是按照福谷同学的通知来行动。无论是这次研究活动还是交流活动，能够由年轻人为主体的来推动其进行下去，我感到十分高兴。

有关本次活动，还有一个特点，那就是与其它研究会议相比，题目非常分散。但是，所有的题目都在人文科学或者社会科学的范围之内。人文科学、社会科学有着一个自然科学所不具有的共同特点。在自然科学的世界当中，人们对探明自己的世界之外的事物有着更大的关切。但是在人文社会科学当中则并非如此，而是在自己为什么要这样做、自己来研究自己、人类来研究人类这一方面有着一大共通之处。

我认为，现在，由于所谓的学会或者已经成为学者的人们在何种领域中寻找工作、在何种领域中赚钱已经成为了一个很重要的问题，所以存在着活动范围日渐狭窄的弱点。然而，通过看上去比较分散、与所谓的学会、学科有一些距离的研究方法，我们互相之间可以得到新的观点。在考虑到当今变得过于专门化的学问研究的情况时，采用这样的方法，可以得到一个学习自己并不关心的知识的机会，即使不是马上见效，但是在 5 年后甚至 10 年后，大家在各自构建新的研究题目时，有可能会出现相应的效果。

比如说，在京都大学内部，这次有文学、农学、教育学、人间・环境学、还有东南亚研究所的来宾来参加会议，这些来宾平时不一定有相见的机会，然而通过这个机会可以交到新的朋友。

我期待通过今明两天的讨论和之后深入日本社会的考察，不仅是从海外来参会的各位来宾，日本的各位也能够有所收获。以此结束我的致辞。

(翻译 杨维公)

* 京都大学大学院文学研究科教授。

報告論文 日本語



境界から観える東アジア

移動する人と境界

小さな中心から観る東アジア

思想・情報と境界

2016年2月3日
ワークショップ記念写真と個別報告会の様子
论坛纪念照片以及个人报告的情景



戦前における「中間層」の日本人女性の「越境」と「境界」

高橋鏡子と尾崎孝子を例として

顔杏如 (YEN Hsin-Ju) *

私の研究と関心

19、20 世紀の台湾社会は、日本帝国の拡張の波に巻き込まれ、どのような人と物の移動、越境が現れ、どのような社会文化の変貌が生まれたのか。それは、私の今に至る研究関心である。私の博士論文は日本人の居住人口の割合が最も高い台北を対象として、台湾に移動して来た日本人の集合的な性質、時代心理、そして、有形と無形の空間に対する感知や景観、時間秩序などを含む「時間」と「空間」における移植、及びそれらが植民地台湾社会へ与えた影響を探究している。

この研究の始まりは、台湾人を主な研究対象とするそれまでの台湾史研究の欠落を補い、在台日本人を台湾という土地の歴史的一部分に包摂しようとする考えに基づいている。また、それまでの「支配—非支配」を軸とする植民地研究に対して、移動者、離郷者、居住者など、複雑で多様な角度から、在台日本人の時代心理と彼らと植民地台湾との関係を解明しようとしている。

このような研究関心の下で、在台日本人の複数、多様な性質を描いてみたが、集団内部の差異を個別に取り扱うことはできなかった。そこで、「中間層」日本人女性の移動と植民地経験に着目し始めた。

研究者に注目された社会上層の官僚夫人、あるいは社会の下層の売春婦だけではなく、植民地には上層でも下層でもない女性が多くいた。彼女たちは帝国と植民地とはどのような関係にあったのか。このワークショップで、目前に完成した二人の中間層の日本女性のケーススタディ¹を通して、「越境」と「境界」をめぐって、若干の比較と討論をしたい。

高橋鏡子と尾崎孝子について

まず、簡単にこの二人の女性の生い立ちと経歴を説明しておく。高橋鏡子は、1884 年に旧士族家に生まれ、1924 年に夫と共に台湾に移り、台北州海山郡の板橋小学校に勤めた。1932 年に日本に戻るまでに、8 年間台湾に住んでいた。鏡子は台湾に移動する以前には、1920 年に夫と内モンゴルへ向かい、蒙古産業会社に勤め、興安嶺下大巴林旗大板上の地に学堂を開いた。1932 年に日本に戻り、東京の満蒙学校に女子部を設け、更に 1935 年には満州国に赴き、哈爾濱学院に勤めた。『蒙古の奥から』(1922)、『女性に映じたる蓬萊ヶ島』(1933)、『女性の踏破せる満蒙』(1933)、『感激の思ひ出』(1942)などの著作を書き留め、モンゴルと台湾経験を記述している。移動と経歴は頗る特別である。

尾崎孝子は、1897 年に商家に生まれ、結婚 3 年後の 1920 年に台湾に渡り、1927 年に夫が結核の療養のため日本に戻るまでに、7 年間余り台湾に居住していた。台湾にいる間、短歌の学習と創作に励み、1926 年に歌集『ねむの花』を出版、また、1928 年に短期渡台の間、随筆『美はしき背景』を完成、出版した。日本に戻った後、『歌壇新報』、

* 国立台湾大学歴史学科、助理教授、東京大学大学院総合文化研究科博士。

¹ 詳細は以下を参照。顔杏如、〈與帝國的腳步俱進—高橋鏡子の跨界、外地経験與國家意識〉、《臺大歴史學報》第 52 期、2013、頁 251-302。顔杏如、〈歌人尾崎孝子の移動與殖民地經驗—在新女性思潮航向夢想的「中間層」〉、《臺灣史研究》、2016 年 6 月、第 23 卷第 2 期 (刊行予定)。

『新日光』などの短歌雑誌の記者として勤め、1950-1954年に逗子町会議員を任じ、短歌の創作を続けながら、数冊の歌集を残し、1970年に鎌倉で世を去る。

鏡子と孝子の出生時点には13年の差があり、旧士族と商家出身の違いと、そこで生まれた学歴や文化資本の違いなどは、後日の移動の動機と植民地経験の差異にも影響を与えていた。一方、彼女たちの間でも共通の部分もある。二人の地理的な越境は1920年に始まり、また共に「中間層」の女性で、夫は植民地官僚体系の下級官吏以下の雇員を勤めている。彼女たちの移動の動機と植民地経験を探ることで、中間層女性と帝国、植民地と重層な関係と境界、そして、その変動を窺える。

越境の背後には

<内的な精神意識>

1920年は高橋鏡子が内モンゴルへ、尾崎孝子は台湾へ向かった年代である。同じ日本帝国の勢力圏への移動だが、かなり異なる精神的な意識に基づいていた。

高橋夫婦はモンゴルへの移動は、蒙古産業会社の総辦・薄益三の誘いで二人が蒙古産業会社の社員として赴いたのである。移動の背後には、軍人である夫が軍縮にあり、ほかの仕事もうまく行かないという経済的な要素と、日本が経済的な手段で中国の東北、内モンゴルで勢力を固めようとする時代的な背景が織りなしたプッシュとプル力が存在していた。しかし、鏡子にとって、彼女はどのようにモンゴル行きの意味合いを考えたのか。

1942年に出版した『感激の思い出』では、夫の壮吉から蒙古行きの相談を聞いたとき、鏡子は山形女学校時代（1900年頃）、地理教師が「日本の植民地には娘子軍（引用者注：売春婦の意）が先に渡って行くから、植民政策が失敗に終わるのだ。もっともっと教養のある女性が男子を助けてどんどん海外に渡って行かなければいけない」²との話をふと思いついた、と回想している。日本帝国主義がピークに至った20世紀初頭、良妻賢母主義が公的な女子教育方針として確立されたと同時に、その一方で、対外的な帝国経営における女性の役割が求められる言説も存在していた。新聞では篤実で、植民地で結婚できる女性の外への移動を奨励していた。地理教師の発言は、このような、植民地へ開拓する時代の流れと重なり、鏡子も疑いなくこの精神を継承したのである。これも、彼女が1924年に台湾へ、1935年に満州へ移動した基本的な精神的な構造である。このような意識は、彼女の文章や著作の中にも現れ、彼女の移動と外地経験に伴って深化、発展して行き、彼女自身も女性の外への開拓を鼓吹する一員にもなった。つまり、旧士族家庭に生まれた鏡子は、外へ移動した精神的な構造は、公的な女子教育と当時の言説の女性に対する期待から深く影響を受けていた。

それに対して、尾崎孝子はかなり異なる動機と状況を提示している。孝子の植民地への移動は、経済的な条件が行き詰まったのではなく、むしろ、生活が一番穏やかな時期にあたる。台湾に渡る動機についての語りには、不自由のない生活に甘んじる自分に不

² 高橋鏡子『感激の思い出』（東京：乙守玉緒、1942；大空社1992復刻）、44-45、253頁。

満を感じ、文学を好み、創作に従事したくて、自己を充実、体験を豊富にするため、植民地への渡航を選択したのである。

自己を追求し、夢を実践することは、孝子が植民地へ移動する精神的な構造だと言える。文学に熱中することによって自己への追求は、幼少時期の 1910 年代の新しい女性像の出現と少女雑誌の流行に遡れる。商家に生まれる孝子は、15 才で高等小学校を卒業し、高等女学校に入らなかった。そのため、良妻賢母主義の女子教育方針の影響範囲内に居らず、学校を通して「男性を補佐し、外へ開拓」というイデオロギーを受けなかった。その一方、マスメディアを通して「新しい女」たちの文学作品や女学生の間で流行した少女雑誌を夢中に読むことによって、新女性の思潮と女学生の間で起こった文学ブームと出会った。

孝子の移動は鏡子とはお互いに対照的である。鏡子と異なり、孝子の最初の越境は、夫と伴うものではなく、夫より先行したのである。また、国家は孝子が外へ移動する視野に入れず、自己への追求こそ、地理的な越境のダイナミズムである。しかも、自己実現に繋がる文学への憧れは、当時の流通するマスメディアを通して芽生えた。

＜ジェンダーの境界と越境＞

鏡子と孝子の移動の軌跡において、ジェンダーの境界とその変動を窺える。鏡子を例として、移動のきっかけは夫の仕事がうまく行かないことを起点としたのであり、自主的な追求や願望によるものではなかった。移動のルートは、夫と兄の人間的なネットワークを頼るもので、内的な精神意識は「良妻賢母」の枠組みの中で展開し、女性の植民地への移動が「男性を補佐する」という位置におかれたのである。

しかしながら、台湾にいる 8 年間、鏡子は小学校の教師を担任するほか、積極的に台北婦人修養会に参加し、雑誌に投稿した文章で国家観念の培養と女子教育の重要性を強調していた。1930 年に、さらに女子高等学院の設置に力を入れた。この過程を通して、鏡子は自分の人間的なネットワークを築き上げ、しかも、公的な国家や社会の領域に踏み込み、もはや良妻賢母の方針下で家に安住する役割ではなくなった。雑誌に載せた文章に現れた国家意識や教育観も徐々に良妻賢母主義を超え、自分なりの解釈や、自分のモンゴル経験に基づいて女性の移動の国家発展における役割を強調した。1935 年に満州に渡ったとき、自分が台湾で築き上げたコネを頼り、しかも夫のために一職を得させた。ジェンダーの秩序では、モンゴル時代の「夫や兄に従うこと」から「夫に従われること」に転換した。一方、尾崎孝子の場合は、移動の最初から「良妻賢母」の枠組みを破り、ジェンダー秩序を変える過程であった。

社会階層の越境と境界

＜学歴と社会階層＞

鏡子と孝子の越境は、地理的あるいはジェンダー的な境界線の移動だけに関わるのではなく、社会階層の流動とも関連する。ところが、旧士族家庭出身の鏡子と商家出身の孝子は、異なる軌跡を呈している。

明治維新以後、武士階級が解体し、家業を有さない旧士族が学校教育を通じた社会階

級の維持と上昇に傾いていた。この背景に基づき、鏡子は教員検定を通し、女子高等教育を受けた。それによって、婚前には経済能力を備え、婚姻を選択できる文化資本を持ち、外地へ向かったとき、相当な待遇と社会地位を有する女教師になれた。

それに対して、商家は伝統的な生産の道具と手段を有し、旧士族家庭ほど教育を重視しなかった。従って、女学校に入ることなく、学歴や資格を持たない孝子は、第一次世界大戦後故郷を離れ都市で生活を営むとき、中層や下層の労働者になった。植民地に移動したときも、鏡子と異なり、安定で体面ある、もしくは特定な技能の必要な職業に就くことはできなかった。渡台後の一年間半は植物園の標本館で助手を勤め、「日給」という所得形態と生活水準は中層や下層の労働階層に近い。この状態は夫が渡台して官庁で職を得るまで続いた。

地方から都市へ、家庭に入り、都市から植民地へ、このような鏡子と孝子の移動の過程は、それぞれ「旧士族／新中間層」、「旧中間層／中下労働階層／新中間層」という社会階層の流動を経験した。

＜「新中間層」の形成と植民地社会＞

この二人の女性の親族と彼らの就職の過程と職業の性質を検証すれば、植民地での「新中間層」の形成の様態と、それと植民地との関係が浮かび上がる。

鏡子の夫壯吉は台湾で憲兵隊長を勤めた兄とそこから延長した県人会のネットワークを頼って、専売局台北菸草工場の雇員の職を得た。孝子の夫保正、妹の夫の高橋堅吉とも、親族とそこから延長した人間的なネットワークを通して、総督府の雇員の職をえた。そして、堅吉は専売局の地方支局の間で転々して、1943年に台南支局長になった。

日本本土の工業化、商業化、都市化などの内的な構造で形成した「新中間層」と違って、植民地台湾の領有に従って、統治に必要な、大量な官吏や、官僚体制の下で非公式的な雇用の隙間は、植民地の在台日本人の「新中間層」が形成される重要なルートの一つとなった。尾崎と二つの高橋家の例はまさにこのような様相を呈していた。

また、植民地社会の権力構造は、この両家の社会階層を日本本土にいる時より高くさせた。尾崎家は都市の中の「洋服細民」から、官庁のサラリーをもらい穏やかな生活を過ごせる「新中間層」になった。高橋家は日本本土の「失業者」、「浪人」から、植民地で安定な職を得て、しかも在台日本人社会での活躍者に変身した。

一方、鏡子と孝子はそれぞれ親族や職場、婦人団体、教化あるいは文芸的な結社など多重な生活圏と人間関係を持っていたが、居住地域や生活圏とも、在台日本人の都市中間層のそれに傾き、台湾人の生活圏との関わりは少なく、台湾人との接触もまれであった。在台日本人の中間層と現地社会との間には境界が存在していた。

＜自己実現の場＞

家族の社会的な地位が上へ流動したほか、鏡子と孝子は共通する特色を持っている。即ち、二人とも植民地で「出世」した機会と舞台を獲たのである。

鏡子は積極的に官夫人たちを中心とする婦人修養会に参加し、社会教化運動での活躍ぶりを通して、日本本土では得られない機会と自己実現を手に入れた。孝子は官製の婦人団体には無関心だが、自由に家計関係の婦人会を成立した。それと同時に、短歌の結

社に参加し、歌集を出版して創作の職業生涯を展開し始めた。二人は全く異なる方向に進んでいたが、同じく自己実現の場を台湾で獲得した。その背後の要素を分析してみると、鏡子にとっては、権力に近づく機会と場を得、孝子にとっては、束縛と伝統的な秩序を離脱できる場を得たからである。この全く反対のように見える要素は、同じ磁場に由来する。即ち日本帝国空間における植民地の辺境的な位置である。

また、植民地の権力構造が日本人により優遇的な生活的、経済的条件を提供していることも、鏡子と孝子が越境したあとに自分の夢を实践する余裕ができた、構造的な要因である。一方、「中間層」という立場こそ、現状に満足せず、出世したいという潜在的な欲望を持つ、鏡子と孝子が共通した内的な要素でもある

むすびにかえて

鏡子と孝子はそれぞれ異なる中間層日本女性の類型を示している。移動の背後のダイナミズムや植民地での営み、国家との関係、いずれも恰も両極に位置している。其の一方、構造的な共通性を持っている——植民地は自己を实践する場であり、社会階層を向上する場でもあった。二人の経歴は特殊であるように見えるが、特例ではなく、同じ時代に、似ている姿は少なくなかった。

これらの女性の移動の軌跡は、日本帝国の拡張が日本における異なる集合体の「周縁者」に外へ機会を見つける空間を提供することを示し、1920年代の中間層女性が外へ移動した複雑で多様なダイナミズムと歴史像を織り出した。また、日本本土での思潮は如何に移動を通して、「辺境」の地で発酵されたり実践されたりして、更に、女性の主体性によって変容されたのかを示している。彼女たちの言説や考えはまたどのように台湾人女性によって植民地で流通、再現、実践、或いは形を変えられたのかはこれからの課題である。

郷土の境界
農村土地収用問題の比較から
蕭 仕豪 (Xiao Shihao) *

中国の「都市化」進展の加速に伴い、都市の縁辺の拡張は土地に対して強烈な需要を生み出し、農村労働力の流出は土地の放置を生じさせ、大量の農村の土地は受動的であれ能動的であれすさまじい勢いの「発展」過程へ巻き込まれ、同時に幾多の社会問題を引き起こした。これに対して、歴史上日本もかつて同様に急速な都市化を経験し、現今の日本も労働力不足がもたらす農地の荒廃問題に直面しており、この意味では、日本は中国農村の土地収用制度を考えるための参考になり得る

本研究ではまず農村土地問題の特殊性を論述し、この領域における日中両国が現在あるいはかつて面している問題および両国間の比較可能性について指摘する。次に、中国と日本の現行の土地収用制度について紹介し、その基本的規定を整理し、両国の現行制度の比較を行い、両者の運用ロジックについて述べる。これらをふまえて、筆者は日中両国の現行土地収用制度の形成過程を整理し、両国の制度的差異の原因を明らかにし、中国の現行制度について考察する。

一、境界についての再考

過去半世紀以上の時間の中で、中国は都市化進展の加速を経験し、世界銀行の世界開発指標の統計データ¹に拠れば、2014年までに中国の都市人口はすでに54.41%を占めるに達しているが、改革開放初期の1980年においてはこの数値は19.36%に過ぎなかった。都市人口の絶え間ない増加は、一方では都市住民の絶え間ない再生産によるものではあるが、その一方で農村人口の都市への流入によるものでもある。この直接的結果は都市領域の絶え間ない拡張であり、農村の領域と人口の縮小でもある。工業文明を代表する都市に対して、農業文明を代表している農村は往々にして遅れを取られ、消極的な型通りの印象を与えられ、中国社会においては体系的な「賤農主義」観念（張玉林，2010）さえ存在している。しかし、指摘しなければならないのは、「美しい」都市風景に対するあこがれは農村自身に対する関心を見えなくさせるべきではないということである。

戸籍制度を基礎とする都市農村二元体制のもとでは、農村人口が土地から引きはがされ都市住民へと転ずる過程には潜在的な政治リスクが潜んでいる。1980年代以降、開発建設ブームから始まった中国版「囲い込み（圈地運動）」は、8,300万畝（訳注：553万ha）以上の農地が飲み込まれ、少なくとも140万の自然村と1億2,700万人以上の小農が消え去った（張玉林，2015）。このために引き起こされた集団的事件の公的統計が存在しないとは言え、ある「関係者」のリーク報道では「土地収用により引き起こされた農村の集団的事件は全国の農村で起きた集団的事件の65%以上をすでに占めている」²としている。

これだけではなく、国家全体についても、農業、農村および農民の重要性は都市のため

* 南京大学社会学院社会学系、修士課程。

¹ 世界銀行ホームページを参照。<http://data.worldbank.org/products/wdi/>，最終閲覧2015年12月24日。

² 網易新聞中心を参照。<http://news.163.com/06/0223/02/2AK5JMAF00011GGG.html>，最終閲覧2015年12月24日。

に膨大で必須の資源を供給することになお求められている。世界人口の 21% が世界の可耕地面積の 7% を占める中国に暮らしていることについて、「誰が中国を養うのか？」というレスター・ブラウン（Brown 1995）の疑問は明らかに目をそらせないものとなっている。2008 年に発表された「国家食料安全中期計画要綱（2008-2020 年）」は中国食料自給率は基本的に 95% 以上を維持していると述べているが、中央農村耕作指導チーム副長の陳錫文は、実際には中国食料自給率全体では 90% を切っていると述べた³。1996-2008 年の国家土地調査データに対する計量分析を通じて、研究者は質の良い農地は絶え間なく開発され、それを補完しているのは主に新たに開墾された質の悪い農地であると指摘した（Wang J. et al., 2011）。実際には、すでに早い段階で流失した耕地がより多く集中しているのは肥沃な土地で、二期三期作ができる東部であり、新たに開墾された土地は比較的土壌が貧弱で一期作しかできない西部の省に集中していると指摘されている（Ash & Edmonds, 1998）。

このため、都市と農村の間の境界は現代中国が向き合うべき重要な課題であるはずである。この問題において、比較の視点は有益であり、日本はよい比較対象である。中国とは急速な都市化過程において類似しており、明治維新以降、都市化が始まった日本は、第二次大戦後の黄金の十年で急速な発展を達成し、都市人口は 1960 年には 63.27% に達し、2014 年までにこの割合は 93.02% に達した。都市と農村の境界の遷移は問題をもたらし、両国の間には相当の共通性が存在しており、たとえば数十年にわたり争議が続いている「成田空港問題」は農村の土地収用問題により引き起こされたものであり、これだけではなく、日本の農林水産省の統計データに基づく、日本の食料自給率は 1961 年以来低下し続け、78% だったのが 2014 年には 39% にまで低下した⁴。もとより日本国内には山地が多く、可耕地が少ないという地理的環境にも関連しているが、確かに都市化がもたらした負の面が現れている。

筆者の見る限り、都市と農村の境界の遷移の枢要は実際には農村の土地収用制度にあり、土地収用を通じるだけで農村の土地は都市の土地へと転換でき、その土地の農民は都市住民となる。以下では中日両国の農村の土地収用制度の比較を切り口として議論を進めたい。

二、中国：農村土地収用制度

語源について言うと、中国の法律の「土地徴収」は日本の法律の中の「土地収用」に由来し、『明鏡国語辞典』によれば、日本語の「徴収」は「法律あるいは規定に基づいて金銭を集めること」である。平松弘光（2012）の考証によれば、中国の法律が「収用」ではなく「徴収」を用いる理由は、清末に派遣された大量の留学生が当時「収用」と「徴収」を混同して中国語に持ち込んだためである。（訳者注：現在の中国大陸部では「徴」の意を「征」と表記するが本稿では「徴」に戻した。また、以下、「徴収」はすべて「収用」と翻訳した。）

中国の土地収用制度を理解するためには、新中国の土地政策の変遷を顧みるべきであり、これまでの改革が確定した土地の所有権構造、土地市場制度および組み合わせられた土地政策はこの検討の起点である。1949 年から今日までの中国の土地政策は三つの時期に分けられる。1949-1982 年までの草創期、1982-2004 年の移行期、2004 年以降の完成期である。

³ 網易財經を参照。<http://money.163.com/12/0725/01/877LUBL300253B0H.html>, 最終閲覧 2015 年 12 月 24 日。

⁴ 日本国農林水産省ホームページを参照。http://www.maff.go.jp/j/zyukyu/zikyu_ritu/013.html, 最終閲覧 2015 年 12 月 24 日。

第一段階において、中国の土地政策のふたつの重要な特徴が形成された。すなわち収用主体を人民政府に限定することと、収用理由を公共の利益に限定することである。新中国における最も早い土地政策「鉄路留用弁法」の中では「地方政府を通じて購入[購買]あるいは買上[徴購]する」として主体の制限が明確化された。土地収用目的の制限のはじまりは不明だが、1953年の「国家建設徴用土地弁法」は「私営経済企業と私営文教事業用地」を含む理由をひろく列挙し、「公共の利益」にはまだ限定していなかった。しかし、1954年の憲法の修正では「都市と農村の土地」を収用する制限を「公共の利益」とするようになった。第二段階の土地政策は1982年に始まった市場経済改革に即しており、この段階で中国の都市農村の二元的土地権利帰属制度および土地所有権市場が確立した。1982年の憲法では、「都市の土地は国家の所有に属する」、「農村と都市郊外の土地は、法規で国家の所有に属するものを除いて、集団所有に属する」という権利区分が明確化された。市場経済改革の継続にともない、土地市場の開放は需要を呼び起こし、1988年の憲法修正案では、「土地の使用権は法律に照らして譲渡できる」と規定し、その後、1998年の「土地管理法」の修正では耕地保護政策、土地用途管理、上告権などの農村の土地収用に対する制限措置が明確化された。2002年には「農村土地請負経営法[農村土地承包経営法]」が全面的に農村の土地請負経営権の譲渡が規定された。第三段階において、2004年以降の土地政策立法は、詳細化と修正補足に集中し、憲法の中の「公民の合法的私有財産」は侵犯を受けず、収用にあたっては「補償をすべき」という規定のように、「国有地上の家屋の収用補償条例[国有土地上房屋徴収補償条例]」を通じて、都市家屋の収用を整えるようになったが、農村の土地収用については依然停滞している。

ゆえに、中国では農民集団による土地所有権所有、農民の土地の請負経営権所有、宅地使用権といった農村土地所有権構造、および人民政府が主導する農村土地収用制度が形成された。その制度の特徴は、以下のとおりである。人民政府が唯一の収用主体であり、公共の利益が唯一の収用理由であり、農村土地所有権市場における唯一の購入者は政府であり、同時に政府は使用権市場の唯一の購入者であり、土地収用補償は人民政府が農業生産力に基づいて決定する。

三、日本：「土地収用」と「農地転用」

注意すべきは、日本には中国式の都市農村の二元的土地権利帰属構造は存在せず、このためその土地収用制度は都市と農村では統一されており、独立した「農地収用」制度も存在していない。これに対応しているのは、公共の利益のための「土地収用」制度および農地を別の用途に転用する許可手続きである「農地転用」制度である。このふたつの制度を理解するには、日本の農地制度の変遷と結びつけて解釈する必要がある。日本の現行農地制度は、第二次大戦後の占領軍司令部が採用した日本民主化政策の一つに属し(S. SHOJI, 2012)、1961年の「農業基本法」を節目として、その発展過程は二つの時期に分けることができる。第一段階の重点は、農地改革[農地革命]と自作農制度の確立である。農村の困窮と生産力の回復を解決するために、「農地法」を通じて地主の土地を小作人や小規模経営者への配分を強行し、「農地耕作者主義」を精神とする制度を確立した。50年代の中期には、日本は高度経済成長期に入り、工業と農業の間で次第に収入格差が増大し、重大な社会問題となり、このため日本の農地制度は自作農対策からは後退し、土地の流動性を高め

る方向へと向かっていった。1961年の「農業基本法」は農地を調整し、生産量を増大させることで農民の収入を増大させることを主旨とした。しかし、都市の拡張や地価の高騰は多くの農民に土地を調整する力を失わせ、兼業農業によって農地を維持する道を選択させた。これに対して、1970年の「農地法」の修正は農地貸借の規制を緩和し、1980年の「農用地利用増進法」は農地貸借の幅をさらに拡大し、2009年には新「農地法」が「有効かつ効率的農地利用」を定め、自作農の地位をさらに弱めた。

日本の土地収用制度は、憲法第29条第3項「私有財産は、正当な補償の下に、これを公共のために用いることができる」に基づき、「土地収用法」を基本的枠組みとした。1951年の公布から今に至るまで、土地収用の法律の変化はおもに「公共の利益」と「正当な補償」のふたつの概念の完成にあり、かかる案件は数多くある。しかし全体的発展の趨勢は「公共の利益」はますます「適当かつ合理的」、「正当な補償」は「収用当時の経済状態で合理的に算出される充分な金額の支払い」へと向かっていった。その他、特に言及すべきなのは、公共の利益のための用地取得は通常は民法上の売買契約となるが、双方の合意が形成されないときや、公共事業の完成期限が切迫している時には、「土地収用」の道がとられることになる。

農地転用政策の本質は、農業内部の優良地の保存と外部への土地開発需要の平衡にある。2009年の農地法修正まで、日本の農地転用政策は数次の修正を経ても、一貫していたのは、類型、規模、級別の絶え間ない緩和であった。着目すべきは、2009年の修正が農地転用の制限を始め、許可を要しない事由を縮小し、違法転用に対する行政代執行措置を増加させ、違法転用に対する罰金と懲役を重くした。要するに、日本の農村土地制度は農民に所有権が帰属する形式であり、公共の利益のために政府が例外的に収用権を有し、正当な補償の約束がなされ、さらに農民は一方で農地使用権市場の売り手であり、同時に農地転用制度によって土地所有権市場の売り手ともなり得る。

四、結論：比較の意義

中国の農村土地収用にはどうしてたくさん問題が存在しているのかは、実際には社会学者がすでに説得力のある解釈を提出している。官吏昇進の「競技大会[錦標賽]体制」（周飞舟，2009）と分税制下での地方政府の「土地財政」（孙秀林、周飞舟，2013）が重要なポイントである。地方財政の一部分が中央財政に献上しないといけないので、地方官吏は強者生存の競争に直面し、しばしば「近視眼」的な手段で成績をあげようとし、都市建設を推し進める。中国の都市化の迅速な進展、地価暴騰の前提の下、国家が土地使用権市場の唯一の売り手として巨大な利権空間を擁し、地方が自ら管理していた土地の賃貸料は財政の潜在的な源としている。ひとたび農村の土地が国有に帰すると、農業生産額を代価として将来の土地の貸出のための伏線が張られることになる。したがって、地方政府官吏が違法な手段も惜しまず、大規模に農村土地収用を推進することも理解できないわけではない。

中国の農村土地収用制度についての検討は盛んであり、そこにおのずと現われる社会矛盾は関心に値し、また一方でこのテーマは法律と社会の接点に位置し、その議論の空間はとても広い。法学者は通常理論構造の角度から思考することを習慣とし、「公共の利益」の完備、「正当な補償」の導入（章剑生，2009；陈小君，2012）を呼びかけているが、海外

の立法の事例を参照しながら比較研究を行うのも数多くある⁵。しかし法学研究者の思考はしばしば陥穽に陥る。もし中国の土地収用制度と海外の制度を比較するなら、それ以外にさらに多くの解釈を提供することは不可能であり、比較は目的ではなく、手段であると言えなくなるし、また、このような比較に意義があるとはいい難い。日中両国農村土地収用制度比較を例として、筆者はこのような不足を指摘することを試みた。

前述のとおり、日中両国の農村土地収用制度の最も大きな違いは、「公共の利益」や「正当な補償」という概念定義の差異にあるわけではない。もちろん、合理的な概念定義は制度の完成において重要ではないとは言えないが、これら差異に対する過分な関心は注意力を分散させてしまうだろう。実際には、両国の間の最も根本的な差異は、土地収用の後ろに隠れている土地市場の仕組みにあり、まさに国家や農民がこの市場の中に占める位置が同じではないので、さらに多くの細かい差異の増大の余地を残した。まず、日本の農村の土地は、使用権の流動を通じて変化でき、また自ら農地転用を申請することで所有権市場へと変わることもできる。公共の利益のためという例外な要求の場合にだけ正当な補償によって収用される。これに対して、中国の農村の土地は請負経営権の流転でしか変化できず、あるいは政府が農業生産額の対価によって収用するのを受動的に待つのみである。日本政府は土地所有権市場の参加者として存在するだけだが、中国政府は土地所有権の壟断者および土地使用権市場の独占的売り手として存在する。その中で、農民と政府の地位の落差は明らかである。もしこの落差を改変しないならば、仮に日本の「土地収用法」全文を取り入れたとしても、農民の利益の保護であれ、政府の暴利への動機の抑制であれ、何もできないはずである。

さいごに、中国の制度を検討する時の参照物として、日本の制度も当然ながら完璧なものではない。日本の農村の土地が有する変化の余地により、農民が土地を譲渡する動機はとても弱い。すでに以前から農地転用の未来は悲観的であるという指摘があり(神門善久, 1996)、さらにある研究者はこれが個人の権利の過度の保護によるものだと指弾した(Godo Y., 2015)。ここからわかるように、農地使用権の流動化の促進は止むを得ず、日本政府が行った政策と考えられる。少子高齢化が深刻化する状況下で、いかに農地の保護と土地流動、都市拡張の平衡を保つかは、関心を抱き続けるべき課題である。

参考文献：

- Ash R F, Edmonds R L. 1998. China's land resources, environment and agricultural production[J]. The China Quarterly, 156: 836-879.
- Brown. 1995. Who will feed China[J]. Washington, DC: World Watch Institute.
- Godo Y. 2015. The Failure of Land-Use Planning in Japan[M]. Economic Planning and Industrial Policy in the Globalizing Economy. Springer International Publishing, 115-123.
- S. Shoji. 2012. Rural land reform and agricultural land committee in post war Japan[J]. 社会科学, 94: 141-147.
- Wang J, Chen Y, Shao X, et al. 2012. Land-use changes and policy dimension driving forces in China:

⁵ CSSCI 引用データベースだけでも「土地徵收制度比較研究(土地収用制度比較研究)」に関する論文は、2015年12月27日までで70篇以上ある。

- present, trend and future[J]. Land Use Policy,29(4): 737-749.
- 陈小君. 2012. 农村集体土地征收的法理反思与制度重构[J]. 中国法学,1: 33-36.
- 大西敏夫. 2010. 農地転用制度の現況と課題[J]. 和歌山大学経済学会研究年報,14: 269-280.
- 黄宇骁. 2015. 日本土地征收法制实践及对我国的启示——以公共利益与损失补偿为中心[J]. 环球法律评论,37(004): 121-145.
- 平松弘光. 2012. 日本法からみた中国の土地収用制度[J]. 総合政策論叢,24: 85-102.
- 神門善久. 1996. 農地流動化, 農地転用に関する統計的把握[J]. Japanese Journal of Farm Management, 34(1): 62-71.
- 孙秀林,周飞舟. 2013. 土地财政与分税制: 一个实证解释[J]. 中国社会科学,4: 40-59.
- 张玉林. 2012. 流动与瓦解: 中国农村的演变及其动力[M]. 中国社会科学出版社.
- 张玉林. 2015. 大清场: 中国的圈地运动及其与英国的比较[J]. 中国农业大学学报 (社会科学版), 1: 003.
- 章剑生. 2009. 行政征收程序论[J]. 东方法学, 2.
- 周飞舟. 2009. 锦标赛体制[J]. 社会学研究, 3(5): 4-77.

(翻訳 中山大将、巫靚)

地域住民が難民の「共振者」になるとき
難民受け入れがもたらしたもの
瀬戸徐 映里奈 (SETO-SUH Erina) *

1) 在日難民に関する研究史-インドシナ難民を中心に

難民とは、生活が脅かされ、よりよい暮らしを求めて自身が所属する国民国家から脱出した人びとであり、それゆえに所属していた国家の庇護をうけることができないという無国籍状態を経験している人たちである。避難先である難民キャンプや「受け入れられた」定住国の社会においても周縁化され、二重の疎外のなかで生活を再建させなければならない。このように、難民（難民認定されていない庇護申請者なども含めて）を取り巻く法的・社会的地位は実に複雑であり、単なる国境を越えた移住者たちと一括りにすることはできない。よって、難民をめぐる研究は、難民を生み出してしまう社会構造を分析すること、国家の庇護の外に追いやられてしまった個々の「剥き出しの生」（アガンベン 2003）をいかに回復させ、安定した生活を保障するかということに重点がおかれてきた。

では、在日難民の研究は日本でどのようになされてきたのだろうか。日本は難民を生み出す側ではなく、他国からの難民を受け入れる側として国際社会から対応を求められてきた（今回の発表では詳述しないが、かつての日本も帝国の拡大と解体のなかで、占領地や国内に多くの難民を生み出した当事者でもあったことはふまえておく必要がある。（市野川 2007））。日本は移民受け入れについては、戦後から非常に消極的な態度をとっており、難民受け入れについても同様であった。

そこへ大きな転機をもたらしたのが、インドシナ難民の受け入れである。インドシナとは、ベトナム・ラオス・カンボジアの3国を表す。1975年4月にベトナム戦争の終了後、この3国に相次いで新たな社会主義政権が誕生した。こうした大きな社会変革のなかで、弾圧対象であった旧体制の関係者や経済体制の急変によって貧窮した人びとが相次いで故郷を離れ、小型船などで海外へ脱出していった。救助されたインドシナ難民が日本へ身を寄せることはあったが、日本はその一時滞在のみを認めており、その定住については許可しなかった。このような態度が国際社会、特に米国からの批判をよび、79年によりやうくその定住を認める。インドシナ難民の受け入れは、日本が難民条約・国際人権条約に批准する契機となり、他の在日外国人の処遇も大きく改善されることになった（田中 1999）。在日難民の研究は、このインドシナ難民の研究に端を発するといっても過言ではないだろう。新たに日本、地域社会に参入することになったインドシナ難民といかに共生し、社会統合の達成を課題とした研究が蓄積されていくこととなった。

受け入れ初期（90年代頃まで）は、まず生活の基盤を築くために効果的な支援方法を模索する研究がなされた。これらは主に日本語学習など教育に関するものが多く（西尾 1988）（福留ら 1994）、就労斡旋や居住地など具体的な暮らしについては、現状報告に終始していた（内閣官房インドシナ難民対策連絡調整会議事務局編 1989 など）。受け入れから数十年が経過していくにつれ、本国から呼び寄せられた家族や配偶者、日本生まれの2世以降が誕生し、ベトナム難民家族・コミュニティの構成員も多様化していく。彼らが抱える

* 京都大学大学院農学研究科、博士後期課程。

問題も複雑化していくなかで、その問題に関する研究も教育現場や地域社会における二世の学習支援の実態把握と今後の展開を考慮するものが中心となっていく（乾 2009）（大谷 2012）。この頃になると、90年代に増加した他のニューカマーが抱えている問題と重なる部分も多くなり、難民であることに特化した研究は減少していく。一方、社会学や文化人類学の領域においては、彼らの難民としての経験を記述し、その生活についてアプローチする研究がなされていく。本国にも帰国が可能となるなかで、祖国や受け入れ国の状況が難民の生活にどのような影響を与え続けているのか、そのなかで彼らがどのように家族とのトランスナショナルな繋がりを維持し、日本での生活問題に対処しながら、コミュニティを形成しているのかが明らかにされてきた（川上 2001）（戸田 2001）（野上 2010）。加えて、インドシナ難民として渡日したベトナム系住民が多く居住していた長田地域が、95年の阪神大震災によって大きな打撃を受け、緊急時の支援、地域の復興や個々の生活再建のなかでエスニシティの問題が浮かびあがったことも、再度インドシナ難民がとりあげられるきっかけにもあった（住村 1997）（川越 2009）。

大まかではあるが、インドシナ難民研究は以上のように展開してきたといえる。しかし、日本のエスニック・マイノリティにおいて、人口数1万人程度に満たないインドシナ難民は、他の在日外国人として括られ、難民研究としてとりあげられることは比較的少ない。だが、2010年に日本は第三国定住制度をパイロット的に導入し、86名のミャンマー（ビルマ）難民を受け入れた。このことで、インドシナ難民の受け入れから教訓を得ようと、再び議論されることも増えてきた（本間 2011）（久保ら 2012）。

一方、日本はインドシナ難民の受け入れ後も引き続き、難民受け入れに対する消極的な態度を崩さなかった。（2014年に発表された日本の難民認定者数が11人であったことをふまえても、その閉鎖性は一目瞭然である。）こうした状況のなか、難民認定を待ちながら法的な保護を受けられず劣悪な環境下で生きる難民申請者たちに関する研究も重要視されている（森谷 2011 など）。このように、今後も在日難民に関する研究は、国際社会および日本社会の状況を反映しながら複雑な事情を把握するべく、短期的・長期的に展開していく必要性がもとめられているといえよう。

2) 発表者のこれまでの研究-在日ベトナム「難民」の事例

これまで発表者は、上述したインドシナ難民の8割を占めるベトナムからの難民に着目し、その生活者としての姿を捉えるための切り口として日常の「食」について調査してきた。移住者の場合、異文化の地で故郷の料理を食べることは、癒しや、アイデンティティの保持や形成にも繋がっている。しかし、異なる自然・社会環境のもとで故郷「食」を入手するには、故郷とは異なる手法を編み出す必要がある。本研究ではその営みに着目し、「故郷で食べていた料理を『再現』するための食材調達を行う際に発生した社会・市場・自然環境との関わり合い」を「食の調達実践」と定義し、その生活世界を捉えるための分析視角とした。調査地は、ベトナム系住民の集住地域のひとつである、兵庫県姫路市を対象とした。姫路市の集住地域は、近郊の住工混合地域内にあり、都市化を免れた耕作地が残存している。また、その生活環境は、就労先となる製革工場や食肉処理場などの零細な工場が集積する被差別部落地域と密接に関わっている。ベトナム難民たちは、これらの特殊な地域性を利用して、一般市場では入手の難しいモツなどの肉類を食肉処理場に勤める

他のベトナム人から安価に購入したり、地域住民から耕作放棄地を借りたりするなどして必要な食材を調達していた。つまり、自文化のものを食べるという家庭内の私的な行為が、ビジネスを介せずとも他の地域住民の間に新たな関係を築く契機となっていたのである。

「食の調達実践」の分析をとおして、エスニック・ネットワークや他の地域住民との関係性がいかに展開していくのか、その際にどのような家族内の役割分担が行われているのかを明らかにすることができた。その結果、地域住民とのコンフリクトの発生やその解消など、これまでの「支援」重視の研究が指摘してきた生活問題を別の視点から補完することができたといえる。

3) 研究者・共振者として-発表者のポジショナリティも含めて

上記の研究をすすめていくなかで、まず発表者が調査のためにコンタクトをとったのは、発表者が子どもの頃から面識のあったベトナム難民女性であった。兵庫県姫路市は発表者の出身地であり、父親がベトナム難民も就労している町工場で働いていたため、幼い頃から（一年に数回程度ではあったが）ベトナム難民の就労者たちと言葉を交わすことは珍しいことではなかった。また、中学生時代には10代のときに難民として渡日したベトナム人女性の数学教師から授業をうけたこともあった。通っていた中学が、インドシナ難民の支援に尽力していた教会と関わりのあるミッション系の私立学校であったことが、こうした出会いの背景にあった。だが、ベトナム人がなぜ姫路市に多く住んでいたのかを当時の発表者が知っていたわけではなかった。ベトナム人の存在はそれくらい当たり前のことであったと同時に、地域社会において、その来歴は不可視化されていた。学部時代に在日外国人に関する本を読んでいるときに発表者は初めてインドシナ難民のことを知り、姫路市にインドシナ難民の受け入れセンターがあったこと、自分が出会ってきたベトナム人たちの多くが難民として渡日していたことを知った。ベトナム難民をはじめとする多数の在日外国人を雇用することで成立してきた産業の恩恵をうけ、大学院の拡充化という社会背景に後押しされながらも、大学（院）に進学が可能となった自分にとって、その事実は自身のこれまでの生き方を問い直される衝撃的なものだった。発表者がベトナム難民に関する研究に取り組もうとしたのは、そうした社会構造の一端であることを自省的に捉え、自分の社会的立ち位置（被害・加害という両局面）をベトナム難民たちの暮らしから考えたかったのだと思う。同時に、マイノリティが抱えている生きづらさと、それらを打破しようとするときに地域社会のどんな社会関係や資源を利用していくのかということから、共生の在り方、度合いを把握したいという気持ちがあった。

このような個人的なことをあえて記述するのは、調査をすすめていく際に、自分がかつて通り過ぎた場所や家族を含め、そこに暮らす人たちとの出会いなおしがことをあったからである。ベトナム難民のコミュニティについて調査することは、自身の出身地域を一面的にしか知らなかった自分自身の無知に気づいていくことでもあった。自分がベトナム難民と関わるようになった必然性ともいえる地域社会の状況を把握していくなかで、ベトナム難民やその家族たちだけではなく、その人々にあえて関わろうとする他の地域住民とも出会うようになる。広田は、「国境を越えて移動する人々に、たとえば自らの生活価値や職業上のかかわり等をとおして、なんらかの意味で共感を示し、共同歩調をとったり、ネットワークを組む人々」のことを「共振者」と表現している（広田 2003：11）。発表者が出

会ったこの共振者のなかには、教師や雇用者など職業として向き合わざる得ない人々だけではなく、それぞれの生活のなかでふと生まれた繋点を一過性にせず、長期的に自身の生活に難民との関わりを持続させている人びとがいた。ベトナム難民との出会いを共振者たちの語りから理解することで、地域社会が難民受け入れというインパクトをどのように受け止め、日々勃発する問題に対処してきたのかを考察することができた。このことは、ベトナム難民側の状況を把握することばかりに意識を傾けてきた自分にとって、地域社会が彼らに向ける眼差しを知り、その自己認識にどう影響を与えているのかを分析するうえで重要な示唆となった。同時に、調査していくなかでベトナム難民よりも共振者たちから、自身が共振者になることをもとめられていると感じるようにもなり、意識的に自分もそこへ参与していくようになった。研究者、それも院生が共振者として具体的になにができるのかについては安易に答えをださないでおきたい。だが、こうした出会いと気づきのなかで、自身のポジショナリティを問う意味でも、日本においてベトナム難民の支援が拡充していくプロセスのなかに、これまで関わってきた研究者がどのような効果をもたらしてきたのかについてこれまで関わってきた研究者がどのような効果をもたらしたのかを視野にいたした調査を続ける必要性を感じている。

引用文献

- Agamben, Giorgio, 1998, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press. [アガンベン、2003、『ホモ・サケル：主権権力と剥き出しの生』、高桑和巳、以文社。]
- 福留伸子・山元啓史、1993、「インドシナ難民の日本語習得の状況とその問題点（教育編）」、日本語教育方法研究会誌、pp26-27。
- 本間浩、2011、「わが国のインドシナ難民受入の経験と第三国定住受入制度の理論的諸問題」、難民研究ジャーナル（1）、pp9-28。
- 市野川容考、2007、「Ⅱ 難民とは何か」、市野川容考・小森陽一『思考のフロンティア 難民』、岩波新書、pp. 115-176。
- 乾美紀、2009、「ミニマイノリティの高校進学と教育支援に関する研究-神奈川県を中心としたラオス定住難民を事例として」多文化共生研究年報（6）、22-38。
- 川上郁雄、2001、「越境する家族 在日ベトナム系住民の生活世界」、明石書店。
- 川越道子、2009、「悶え神の政治学—大震災以降の神戸が語る戦争と越境—」、大阪大学博士論文。
- 久保忠行・岩佐光広、2011「制度批判でみえなくなること—日本の難民の第三国定住制度をめぐって—」『国際社会文化研究』第12号、pp.53-82。
- 森谷康文、2011、「エスニック・コミュニティのない難民申請者へのグループワークによる支援」、難民研究ジャーナル（1）、pp101-110。
- 内閣官房インドシナ難民対策連絡調整会議事務局編、1989、「インドシナ難民とわが国の対応」。
- 西尾珪子、1998、「大和定住促進センターおよび国際救援センターにおけるインドシナ難民に対する日本事情教育」、日本語教育（65）、95-108。
- 野上恵美、2010、「在日ベトナム人宗教施設が持つ社会的意味に関する一考察：カトリック教会と仏教寺院における活動の比較」、鶴山論叢 10、41-56。
- 荻野剛史、2012、「『ベトナム難民』の『定住化』プロセス-『ベトナム難民』と『重要な他者』とのかかわりに焦点化して」、明石書店。
- 大谷杏、2012、「インドシナ難民2世、3世が抱える学習問題と学校・地域の対応」、早稲田大学大学院教育学研究科紀要別冊（20-2）、221-230。
- 住村欣範、1997、「ベトナム難民研究の視点—合衆国の研究事例と震災後の神戸の場合—」、年報人間科学（18）、135-150。
- 田中宏、2013、「在日外国人-法の壁、心の溝 第3版」、岩波書店。
- 戸田佳子、2001、「日本のベトナム人コミュニティ—一世の時代、そして今」、暁印書店。
- 広田康生、2003、「エスニシティと都市」、有信堂高文社。

漢代西北辺境の研究
居延漢簡と京都大学
野口 優 (NOGUCHI Yū) *

1、居延漢簡発見の歴史

簡牘の研究は、20世紀初頭に始まる。1901年に、イギリスの探検家オーレル・スタイン Aurel Stein がタリム盆地南縁の尼雅遺跡から3-4世紀の中国晋代の木簡50枚を発見した。また、同年に、スウェーデンの探検家スウェン・ヘディン Svein Hedin が幻の湖ロプノール Lop Nur を探す探検の際に、楼蘭遺跡から晋代の木簡百二十枚余りを発見した。これが辺境におけるはじめての簡牘の発見である。続いて、1907年に敦煌一帯の調査を行ったオーレル・スタインが河西回廊に点在する漢代の烽燧遺跡から、七百枚余りの簡牘を発見した。この簡牘を1912年にフランスの中国学者シャヴァンヌ Chavannes が解読し、その成果をもとに、翌年に王国維が『流沙墜簡』を著した。この著作が、後の簡牘研究の礎となる。

そして、1930年に、スウェン・ヘディンを隊長とするスウェーデン・中国の合同調査組織である「西北科学考察団」によって、現在の内蒙古自治区と甘粛省にまたがるエチナ川流域の漢代烽燧遺跡から、簡牘一万枚あまりが発見された。いわゆる居延漢簡である。この居延漢簡の釈文・図版の公刊及び研究に対する苦難は、次章で論ずる。

辺境漢簡の次なる大きな発見は、1972～73年の居延新簡の発見である。1960年代に勃発した文化大革命の混乱もようやく鎮まり始めた時期に、居延漢簡が発掘されたエチナ川流域において漢代遺跡が再度発掘された。その結果、二万枚弱の簡牘が新たに発掘された。今次の調査では、軍政機構の侯官及び交通の要所である関所が重点的に発掘された¹。侯官出土の約八千枚は1990年に釈文が、1994年に図版が公刊された。関所出土の一万二千枚は、2011年年末から釈文・図版が『肩水金關漢簡』として順次公刊され、2015年12月時点で、全5冊中3冊が刊行されている。

加えて、1999年～2002年に三度目のエチナ川流域における漢代遺跡の調査が行われた。今回は1972・73年時点で発掘ができなかった烽燧遺跡を中心に発掘が行われた。その結果、約七百枚の簡牘が発見された。いわゆる額濟納漢簡である。額濟納漢簡の釈文と図版は2005年に『額濟納漢簡』として公刊されている。

ただし、2015年12月現在になっても、発掘されたものの未だ公表されていない辺境漢簡は依然として多数残されている。その未公表の簡牘が公表されれば、さらに研究が深化する可能性が高い。加えて、戦後に至り、古墓や古井戸から数多くの簡牘が発掘され、その総数は十五万枚を大きく上回る。このため、簡牘を主要史料として駆使することによって、従来の歴史像とは異なる新たな歴史像の確立が期待される。

2、1930年発見の居延漢簡研究の苦難

1930年に居延漢簡が発見された後すぐに、北京大学・中央研究院・故宮博物院で簡牘の解読が開始された。しかし、1930年代末に勃発した日中戦争により研究は中断を余儀なく

* 京都大学・非常勤講師・文学博士。

¹ 侯官とは、烽燧を統括する軍政の重要拠点である。民政機構の県に相当する。

された。その後、四川省に疎開した中央研究院の学者勞幹氏が居延漢簡の解説と研究を行った。その結果、1943年に居延漢簡の釈文を四川省南溪で『居延漢簡釈文之部』として公刊した。そして1944年に、解説結果を用いた漢代制度の研究成果として『居延漢簡考釈・考証之部』を公刊した。日中戦争終結後、1946年の国共内戦によって、勞幹氏は台湾に移住する。その後も氏は、精力的に居延漢簡を研究し、その研究の多くは『勞幹學術論文集甲篇』（1976年）に集大成されている。簡牘の図版は、1957年に台湾の中央研究院歴史語言研究所より『居延漢簡図版之部』が公刊され、ようやく1930年出土の全ての居延漢簡の写真が発表された。簡牘の図版だけ発表が遅れたのは、日中戦争、国共内戦を経て、二度にわたって図版の製版が焼失したためである²。

ただし、居延漢簡の研究にはなお大きな問題が存在した。多くの簡牘の出土地が不明であったことである。居延漢簡の大部分は軍政・行政文書である。そのため、ある出土した文書がその出土した機関で作成された控えなのか、もしくは他の機関から送られてきた正本なのかということを判別するために、出土地の情報は欠かせない。出土地が分からないということは、文書の移動・保存の状況がわからないということである。この問題は、1959年に北京の中国科学院考古研究所より『居延漢簡甲篇』が出版されたことにより³、ある程度解決された。全出土簡のうち、約三分の一の出土位置が判明したのである。全ての出土簡の出土位置が判明するのは、1980年のことである。同年に、社会科学院考古研究所より『居延漢簡甲乙編』が出版されたためである。つまり、1930年に出土した居延漢簡は、発見後50年にしてようやく全ての簡の出土地が判明したのである。

また、居延漢簡そのものは、日中戦争の戦禍を避けるため、1937年に香港に輸送された後、1940年に米国に輸送され、以後25年間、米国の国会図書館で厳重に保管された。その後、1965年に台湾に返還された⁴。現在、居延漢簡は、台湾の中央研究院歴史語言研究所の史料庫に保管されている。

3、京都大学人文科学研究所の居延漢簡研究班における居延漢簡の研究

勞幹氏の『居延漢簡釈文之部』は1951年に日本にもたらされ⁵、その入手を機に、京都大学人文科学研究所において、森鹿三を班長として居延漢簡の共同研究班が組織された。この研究班が日本における居延漢簡研究の嚆矢となった⁶。本研究班に参加した研究者は、森鹿三を除いて、藤枝晃、米田健次郎、大庭脩、永田英正、イギリスの中国学研究者マイケル・ローウェ Michael Loewe などである。彼らの研究は、当初、図版を見ることができなかったために、勞幹氏が解説した釈文に依拠せざるを得ず、勞幹氏の解説を批判・検討することができなかった。つまり、文字の大きさ・文字の書かれる位置・筆跡の識別・墨の濃淡など古文書を研究する上で最も基礎的な情報が得られなかったのである。加えて簡

² 居延漢簡研究の苦難の歴史については、富谷至『竹簡・木簡が語る中国古代：書記の文化史』（岩波書店、2003年）を参照のこと。

³ 考古研究所は、1977年に社会科学院が設立されて以降、社会科学院に所属する。

⁴ 居延漢簡の香港・米国への輸送について、邢義田氏の「傅斯年、胡適与居延漢簡的運美及辺台」（同『地不愛宝：漢代的簡牘』、中華書局、2011年）を参照のこと。

⁵ 南溪で1943年に出版された『居延漢簡釈文之部』は石印本である。同書は1949年に上海商務印書館より排印本で出版された。京都大学人文科学研究所の研究班では、排印本が主として用いられた。

⁶ 京都大学人文科学研究所における居延漢簡研究については、永田英正『居延漢簡の研究』（同朋舎、1989年）の序章を参照のこと。

の出土地も判然としない状態から研究を始めなければならなかった。このことは、簡牘の移動について、全く検討する手がかりがないことを意味する。その文書が正本か副本もしくは草稿かなどという文書の性質を決定する上で、最も重要な情報が得られないのである。しかし、そのような困難な研究状況の中で、『東洋史研究』第12巻第3号における「居延漢簡の研究」特集号（1953年）⁷や藤枝晃「長城のまもり：河西地方出土の漢代木簡の内容の概観」（1955年）⁸など、現在においても参照されるような研究が数多く生み出された。そして、居延漢簡の研究に大きな転機が訪れたのが、1950年代末のことである。1957年の『居延漢簡図版之部』の出版と1959年の『居延漢簡甲篇』の出版が研究を進展させたのである。この両書の出版で、簡牘の形式・書式、文字の墨色の濃淡などの状況が明確となり、古文書学的研究方法を用いて居延漢簡を研究することが可能となった。京都大学人文科学研究所の研究班では、森鹿三「居延漢簡の集成：とくに第二亭食簿について」（1959年）や「居延出土の卒家属廩名籍について」（1960年）などの研究が発表された⁹。また、断簡の中から、漢代の詔令を復元し、詔令の作成・伝達過程を明らかにした大庭脩「居延出土の詔書冊と詔書断簡について」（1961年）も図版・出土地が発表されて以後程なくの時期に発表されている¹⁰。

そして、居延漢簡の古文書学的研究にとって極めて重要な研究が1960年代末に発表された。マイケル・ローウェ Michael Loewe 氏の『Records of Han administration』（1967年）である。ローウェ氏は出土地ごとに簡牘を書式ごとに分類し、筆跡などを手がかりに冊書を復元することに努めた。氏の研究により、居延漢簡の古文書学的研究は重要な基礎を得た。氏の研究を更に発展させたのが、永田英正氏の研究である。永田氏は、ローウェ氏の文書書式の分類をさらに体系的に分類した。そして、その分類をもとに出土地の官署としての職掌・機能を復元した。最終的にその書式分類に対する詳細な説明を加えた上で、上記の研究成果を『居延漢簡の研究』（1989年）として出版した。簡牘の図版が出版され、出土地が判明した1950年代末以降、両氏の研究により、居延漢簡の古文書学的研究が確立されたといえる。

そして、居延漢簡の研究は、再び大きな転換点を迎えた。1990年に1972～1973年出土の居延新簡二万枚のうち、候官出土の八千枚の釈文が公刊されたのである。なお、図版は、1994年に公刊された。1972年出土の居延新簡には、冊書も多く含まれており、その冊書を用いることにより、漢代辺境における裁判・軍事制度の実像の解明が進んだ。

さらに、2005年の『額済納漢簡』の公刊と2011年から始まる『肩水金閼漢簡』の公刊が、より居延漢簡研究を深化させている。

以上の辺境漢簡の増加を背景に、居延新簡の出土以降、京都大学人文科学研究所の富谷至教授が再び居延漢簡の研究班を組織し、居延漢簡中の語彙・事項の考証を行った。その

⁷ 『東洋史研究』第12巻第3号の内容は以下の通りである。森鹿三「居延漢簡研究序説」、大庭脩「漢代における功次の昇進について」、伊藤道治「漢代居延戦線の展開」、米田賢次郎「漢代の辺境組織：燧の配置について」、岡崎敬「漢代辺境兵士の被服について」、吉田光邦「弓と弩」、日比野丈夫「漢簡所見地名考」、川勝義雄「居延漢簡年表」。

⁸ ユーラシア学会編『遊牧民族の研究：ユーラシア学会研究報告』（自然と文化／自然史学会編：別編2）に収録されている。

⁹ 森鹿三氏の研究は、『東洋学研究 居延漢簡篇』（同朋舎、1975年）に集約されている。

¹⁰ 大庭脩氏の研究は、『秦漢法制史の研究』（創文社、1982年）及び『漢簡研究』（同朋舎、1992年）に集約されている。

成果は2015年3月に『漢簡語彙：中国古代木簡辞典』及び『漢簡語彙考証』として出版された。

京都大学が中心となって大きな成果を挙げた古文書学的研究であるが、もちろん成果を上げたのは日本だけではない。近年になり、中国・台湾でも大きな研究業績が現れている¹¹。今後も日本・中国・台湾・その他の国で活発な研究交流がなされ、研究が進展していくに違いない。

	日・中・台事件史	居延漢簡	居延漢簡公刊関係
1901	義和団事件の終結	オーレル・スタインにより ニヤ遺跡より晋簡発掘 スウェン・ヘディンにより 楼蘭遺跡より晋簡発掘	
1907		オーレル・スタインにより 河西回廊より漢簡発掘	
1911	清帝国の滅亡		
1912	中華民国の成立		王国維「簡牘検署考」(京都にて)
1914			王国維『流沙墜簡』
1930		西北科学考察団により 居延漢簡が発掘。	
1937	盧溝橋事件勃発(7月)	居延漢簡、香港へ(年末)	
1940		居延漢簡、香港から米国へ	
1941	太平洋戦争開戦 日本軍による香港占領		
1943			劳幹『居延漢簡釈文之部』(石印本)
1945	第二次世界大戦の終結		
1946	国共内戦勃発		
1949	中華人民共和国の成立		劳幹『居延漢簡釈文之部』(排印本)
1953		米国と台湾の返還交渉	『東洋史研究』居延漢簡特集号
1959			考古研究所『居延漢簡甲篇』
1965		居延漢簡の台湾返還	
1966	文化大革命の開始	台湾による居延漢簡点検	
1967			マイケル・ローウェMichael Loewe “Records of Han administration”
1972		居延新簡の発掘	
1975			森鹿三『東洋学研究 居延漢簡篇』
1976	文化大革命の終結		劳幹『劳幹学術論文集甲篇』
1977	社会科学院の設立		
1980			考古研究所『居延漢簡甲乙篇』
1982			大庭脩『秦漢法制史の研究』
1989			永田英正『居延漢簡の研究』
1990			『居延新簡：甲渠候官与第四燧』
1991			大庭脩『漢簡研究』
1994			『居延新簡：甲渠候官』
1999		額濟納漢簡の発掘	
2005			『額濟納漢簡』出版
2011			『肩水金閼漢簡』出版開始
2015			『漢簡語彙：中国古代木簡辞典』

¹¹ 例えば、中国では、李均明『秦漢簡牘文書分類輯解』(文物出版社、2009年)が、台湾では、邢義田『治国安邦：法制、行政与軍事』、『地不愛宝：漢代的簡牘』(ともに中華書局、2011年)が出版された。その他にも、中国・台湾で多数の研究が出版されている。

家族の離散とつながり
中国雲南省におけるラフ女性の遠隔地婚出
堀江 未央 (HORIE Mio) *

1978 年末に始まる改革開放以降の中国において、急激な経済成長と共に増大する地域間経済格差は、大量の労働移動の波を引き起こしている。内陸部農村から沿海発達地域へと出稼ぎに赴く農民たちは、「盲流」や「民工潮」などと呼ばれ、研究者の関心を集めてきた。しかし、そのような労働移動の陰で、いわばもうひとつの移動の波として、女性の婚姻に伴う長距離移動が起こっていることはあまり知られていない。すなわち、西南中国の農村地域から、安徽省・山東省・河南省などの漢族農村地域への、女性の大量婚出現象である。そして、そのなかには多数の少数民族女性が含まれている。

現代中国における女性の結婚に伴う長距離移動の大きな原因は、農村地域における深刻なヨメ不足である。計画生育政策の実施によって産児制限を迫られた中国農村では、後継者となる男児出産を望むために男女比のアンバランスが拡大し、慢性的なヨメ不足が起こっている。また、若年女性の出稼ぎの普遍化に伴い、経済力を得た女性との結婚のために必要とされる婚資の高騰や婚礼の奢侈化が起こり、配偶者の獲得が困難になった貧しい農村男性が西南少数民族地域にヨメ探しに赴く現象が急増している。

この現象について、先行研究は、マクロな統計分析に基づいて女性の移動を類型化しつつ、女性の脆弱性、被害者性に関する政策提言を行う [ex. 張 (編) 1994; 万 2007; Davin 1999] というスタイルを取るか、あるいは女性個人の主体性に着目し、移動を通じた自立性の獲得を指摘する [ex. Fan 2002] かの方向に二分してきた。本発表では、これらの議論でほとんど顧みられてこなかった送り出し社会の実態を論ずるべく、女性の流出が甚だしい雲南省瀾滄ラフ族自治県のラフ族社会を例に取る。そして、女性の婚出に伴って、女性の送り出し社会であるラフ村落の家族のあり方がどのように再編されるのかを論じる。

ラフ族は、中国雲南省・ミャンマー・タイを含む東南アジア大陸部一帯の山地に居住する民族である。国境を跨いだ彼らの現在の人口分布は、歴史的な南下移住によって形成されてきたと言われている。明清朝期における漢族移民の雲南省への流入や、ラフ族居住地域への大乘仏教の伝来に伴う政教一致的な集団化、その後のキリスト教への大量改宗とその排斥など、様々な政治的・宗教的力学に伴って、多くのラフが南下を繰り返してきた。ところが、1980 年代以降、このような南下移住のベクトルは逆向きに転じ、西南中国から華南・中南地域への出稼ぎ移動と共に、婚姻に伴う女性の北方への移動が増大している。

報告者の調査地である瀾滄ラフ族自治県の P 村においては、1988 年に瀾滄大地震が発生し、多くの家屋が倒壊して生活基盤が揺らいだ時期を起点として、ラフ女性が雲南省外の漢族男性との結婚を選ぶということが起こってきた。はじめは生活苦に苦しんだ女性たちが仲介者を介して婚出するという形態が主であったが、1990 年代半ばからは、ヨメ探し漢族男性が直接ラフ村落を来訪することも珍しいものではなくなり、ラフ女性自身も、女性の父母や親戚たちも、漢族男性との結婚をよりよい憧れの未来のひとつとして捉えるようになっていった。ところが、2006 年ごろから、瀾滄県政府や公安がヨメ探し漢族男性に

* 京都大学東南アジア研究所、連携研究員、博士。

対する制限を設け、あちこちで検問を設けるようになったため、女性の婚出は漢族男性との対面式のマッチングではなく、再び様々な仲介者の介在のもとに行われるようになっていった。そのことは、婚出先の暮らしへの不透明性など、婚出の不確実性が増えつつあることを指している。婚出するラフ女性の多くは、婚出前に漢語を解さないことが多く、結婚後に密接な姻戚関係が築かれることもあまりない。ラフの村人にとって、女性の婚出先の漢族社会は漠然と「へパ（漢族）のくに」と呼ばれ、彼らの暮らす「ラフのくに」とのあいだには目に見えない境界が引かれている。婚出先の暮らしがどのようなものか、一度も目にしたことがないなかで、賭けという要素の強い結婚を選択する多くのラフ女性たちは、「漢族のくに」への憧れを抱いて生家を離れるが、婚出先はしばしば農村地域であるため、生家に戻るべきか、漢族夫との結婚を継続するか逡巡しつつ暮らしている。2010年の人口センサスによれば、従来雲南省にしか分布していないはずのラフの省外人口分布は、男性 2893 人に対して女性が 8062 人にまで達している。

このような遠隔地婚出が進展していくなかで、ラフの家族のあり方は挑戦を迫られている。従来、強固な親族集団を形成しない双系制のラフにとって、最も基本的な社会集団は「家」であり、「家」は労働交換や儀礼執行の基本単位であった。そして、結婚は、夫と妻、その子からなる新たな「家」を発生させる契機であり、「家」は男女双方の姻戚関係を結ぶネットワークの結節点であった。ところが、姻戚関係を継続的に維持できないほどの距離への遠隔地婚出の進展にともなって、婚出女性の属する家がどこなのか、婚出によって女性の帰属はすでに婚出先に移ったのか、あるいはまだ生家に属しているのか、という問題が、難しい問題として立ち現れるようになってきている。そのような葛藤は、儀礼の場面によく表れている。

ラフによれば、人は複数の魂を有しており、それは「身体の魂」と「炉の魂」の二種類に分けられる。「身体の魂」は、恐怖や驚きによって頻繁に身体から飛び出し、身体に不調をきたすのに対して、「炉の魂」は常にその者の属する家の炉端にあり、ほとんど動かない。そのため、「身体の魂」が身体から離反した場合は、「炉の魂」の住まう家をよりどころとして「身体の魂」を呼び戻す手続きが必要となる。このような招魂実践はラフの健康や生命維持にとって非常に重要なものであり、基本的に「炉の魂」の住まう家で行われる。この「炉の魂」は、結婚を契機に結婚後の居住地に移動すると言われる。そのため、結婚のち生家を離れる人は、招魂を行う場を生家から婚家へと移すことになる。

ところが、遠隔地婚出女性の魂に対する実践は、父母によって様々である。婚出した娘の「炉の魂」は生家には存在せず、生家での招魂も行われなくなるはずであるが、遠隔地婚出をしたにもかかわらず、娘が不在のまま、娘への招魂を生家で行い続ける父母も存在する。彼らは、結婚による娘の帰属の変化よりも親子のつながりを強調したり、漢族とラフとの慣習の違いを理由として挙げる。特に、近年では漢族夫との結婚関係を放棄して再び戻ってくる娘もいるため、娘の「炉の魂」の所在を判断することは親にとって難しい問題となる。娘たち自身も、里帰りの際に自らの招魂を希望するものもいれば、それを拒否するものもいる。家族や結婚の形態が以前よりも流動化し、変化するなかで、娘の魂の所在はこれまでのラフの慣習によって容易には判断がつかなくなり、親と子のあいだで里帰りや電話の契機に行われるミクロな交渉によって個々に定めていくしかないという状況になっている。

その一方で、近年存在感を増しているのが戸籍や結婚証といった行政書類である。「戸籍のないまま娘が帰ってくるのは、魂がないのに身体だけが帰ってきたようなものだ」というある男性の語りからは、ラフにとって戸籍が魂と同等に重要なものと認識されつつあることが分かる。戸籍は、国家の福祉サービスや教育を受けるために必須の書類であり、持ち主の常住地に家族ごとに登録されている。P村では、ある女性が、安徽省に婚出して戸籍を夫方に移籍し、結婚を放棄して帰村したものの戸籍を取り戻せないという事件が発生し、離婚も再婚もできない状況に陥ったことを受けて、多くの父母は娘の戸籍を嫁ぎ先には移させたがらない。P村から遠隔地婚出を行ったラフ女性 53 人のうち、26 人もの女性が戸籍を生家に残しているが、これは女性たちの父母が、娘の居場所を生家に残しておくことを求めたものである。

これらの対処は、基本的に女性自身の意思に基づきながら行われている。女性自身が婚出先での暮らしに満足し、一生をそこで暮らしていくことが分かれば、炉の魂への実践を生家で行うことはなくなり、また戸籍も婚出先に移すことになる。女性の移動を契機として、村や家の境界が曖昧になりつつあるなかで、ラフの村人たちは女性の属する家を明らかにするよう様々な実践で対応している。

それでは、このような現象が進展する西南中国の辺境地域について、学知から何を述べることができるだろうか。本現象は、近年では東南アジア側にまで進展してきている。中国各地のヨメ不足の連鎖は、ラオスやベトナム、ミャンマーなど、中国と国境を接する諸国から中国国内への女性の流入を引き起こしている。報告者の調査地である雲南省瀾滄ラフ族自治州においても、ミャンマー国籍のラフ女性が婚入してきたという話を何度も耳にする機会があった。また、中国のみならず、世界各地で起こる地域間経済格差に基づく国際結婚も、本現象と同様の構造を有している。かつては中国から日本の農村へ、近年ではフィリピンやインドネシアから台湾へ、ベトナムから台湾や韓国への、女性の婚姻に伴う移動は、様々にメディアを賑わせている。これらの経済格差に基づく女性の移動の連鎖について、先行研究は、女性の被害者性を前提とし、その救済措置について論ずるか、女性自身の主体的選択を評価し、それを通じた女性の主体化の過程について論ずる議論のどちらかに二分されがちであった。

研究者がこれらの現象に対していかなる主張を行うか、という問題には、常に大きなジレンマがつきまとう。少数民族女性の移動そのものを悲劇と見なして移動の規制を主張すれば、それは民族文化や民族社会の保護のため、民族文化の地理的な囲い込みを主張することにつながりかねない。また、女性の移動の自由や女性たちの社会保障を訴えれば、結果として少数民族の中国社会への同化を礼賛することにつながりかねない。つまり、何を重視し、いかなる社会や家族のあり方をよしとするのか、という研究者の態度が不可避的に問われ、様々な立場が表出するアリーナとなっているのである。

これらの現象は、確かに大きな構造のなかで起こってきたことであり、そのなかでラフの家族は変化を迫られているが、そのなかで人々は事態に対応し、生活を再編しつつある。本発表では、「あるべき社会や家族の姿」に向けての提言を行うのではなく、女性の家族を中心に据え、彼らが事態をどのように理解し、それに対して如何なる対応を行うのか、を主題化する方向性を探ることを試みた。それを通じて、彼らにとっての家族や結婚のうち、何が重視され、何が変化していくのかを記述することが主たる目的である。そこでは、こ

れまであり得なかったはずの家族のかたちが裂け目から見え隠れし、女性を中心として新たな関係性が組み替えられる。その裂け目に着目し、それを記述することによって、これまで我々が自明視していた家族・結婚・男女関係といった諸問題が逆照射されて露わとなる。このような社会や家族の再編の様子を、その生成のメカニズムと共に提示することによって、家族の新たな可能性を当該社会の内側から示しうるのではないだろうか。

P 村に暮らすラフの人々が、遠く離れて暮らす娘を思っで行う様々な行動は、必ずしも双方向的な対話とはならず、一方向的になりがちである。婚出先の地域と瀾滄県とのあいだには、物理的な隔たりのみならず、心理的な隔たりが未だ強く存在している。その意味で、国境を跨がずとも、辺境地域と内陸部とのあいだには、目に見えない境界線が引かれている。遠隔地婚出が不可避免的に起こり、またそれを強制的に制限することに意味がないとしても、彼らの相互交流や姻戚関係が安定的に継続できるような、地域間の対話のあり方を今後探っていくべきであろう。

参考文献

- Davin, Delia. 1999. *Internal Migration in Contemporary China*. New York: St. Martin's Press.
- Fan, Cindy. 2002. Marriage and Migration in Transitional China: a Field Study of Gaozhou, Western Guangdong. *Environment and Planning A*. 34: 619–638.
- 張 和生（編）. 1994. 『婚姻大流動——外流婦女婚姻調査紀実』瀋陽：遼寧人民出版社.
- 万 志琼. 2007. 「少数民族婦女外流的成因分析——以楚雄彝族婦女為例」『雲南民族大学学報（哲学社会科学版）』24(6)：63–66.

孤独なパフォーマー
ナシ族トンパ文化継承の研究
和 川 軍 (HE Chuanjun) *

1. トンパ教の発展

「ナシ族のトンパ教は、ナシ土着の原始宗教を主体としながら、多元的な宗教文化の要素を融合させた一つの宗教形態をなしている。」^[1] トンパ教の形成過程は、「源」と「流」の二つの側面から理解することができる。源とは土着の信仰体系であり、流とは外来宗教との融合である。この二つの側面からの理解を試みるにあたって、筆者はトンパ教をナシ族地区の社会発展の文脈において考察することとしたい。なぜなら、社会の生活環境の変化が、文化的多元性を持つ宗教に与える影響は大きなものであり、また麗江地区の歴史的発展から見ても、権力者がトンパ教を民族宗教と見なした時期が極めて短いからである。トンパ教は王朝が交代するたびに、絶えず主流となる宗教との融合を行うことで生き残りを図ってきた。そのため、筆者はトンパ教とボン教、チベット仏教、道教の麗江地区における興隆という視点に基づいて、トンパ教の発展を振り返ってみたい。すなわち、源と流である。

ナシ族のトンパ教は、主に古代シャーマニズムを基礎として発展したものであり、古代羌人の宗教と非常に深い関わりを持っている。今のところ古代羌人の宗教が古代シャーマニズムであったかどうか確定はできないが、ナシ族と羌人の宗教の起源がシャーマニズムと不可分の関係にあることは確実である。トンパ教はシャーマニズムを基礎として、まず青藏高原の土着信仰であるボン教と融合した。その後、チベット仏教、漢族仏教とも融合し、チベット族が信仰の主体とするボン教文化と、ヒマラヤ山脈周辺の仏教文化、サーマン文化、道教文化などの要素を取り込んで、特定の象形文字を用い、複雑な儀式体系を持つ宗教形態を作り上げた。加えて、麗江の特殊な地理的環境が、トンパ教を絶えず周縁化してきた結果、以下のような発展を遂げた。1. 寺院や廟など宗教活動を行う特定の場所を持たない。2. 教会や教派などの厳密な宗教組織を持たない。3. 系統立てられた教義と戒律を持たない。4. 生産活動から切り離された職業的信徒を持たない^[2]。現在の「無形文化遺産」登録申請を目指す動きの高まりと、麗江の観光業の急速な発展という社会背景の下、麗江も市場経済の一員として、「それらしい」資源を持ち出すことによって発展を目指さざるを得なくなっている。そのため、トンパ教は地方文化の特色を最もよく示すものとして、文化資本から「経済資本」へと次第に転換しつつある。こうした事情により、麗江ではトンパ文化を発展させ、トンパ教の発展を促進せざるを得ないのである。そして、トンパの継承者を養成することが、活動の中心となっている。

このため、トンパ¹発展の良し悪しは、トンパ教の存亡に直接的に関わり、またナシ族文

* 南京大学社会学院人類学系修士課程。

¹ トンパと呼ばれる祭司は、トンパ教とその文化の継承者であり、トンパ教とその社会の文化的活動の主催者でもある。古代ナシ族の社会において、彼らは比較的高い威厳と声望を備えた文化人かつ智者であると見なされており、トンパ教のすべての活動はトンパによる主催と関与が不可欠であった。全てのナシ族集落ごとに数人のトンパがおり、彼らの家庭と社会生活は、結婚して家庭を持ち、子供を育てるなど、一般のナシ族集団と変わらない。彼らは、父から子へ、或いは祖父から孫へと伝授するか、また或いは師について学ぶという方法で、ナシ族のトンパ教とその文化を継承する。普段は社会

化の盛衰にも影響を与えるのである。

2. トンパとその他の儀式を行う人々

トンパ教は、その発展過程において特定の教場や入信の儀式、評価体系を持ってこなかったため、トンパは常に村落で生活してきた。彼らは祭司であると同時に農夫でもあったのである。そのため、これまでずっと麗江地区におけるトンパの具体的な人数の統計を取ることができなかった。2002年、トンパ文化研究所の研究員が行った村落への訪問調査によってようやく初めての統計が得られ、おおよそ100人前後いることが分かった。多くのトンパたちの中で、70歳以上の老トンパは全県⁽¹⁾でも10人に満たない。40歳以上の中年トンパは約30人、40歳以下は60人前後で、この中には学習によってトンパとなった者も一部含まれている。解放⁽²⁾以前にはすべての村にトンパがおり、多い所では10人にもなった。現在では一つの村に対して1人にも満たないことがほとんどである。比較的権威のあるトンパともなると、平均して一つの郷に対して1人にも満たないことになり、麗江地区全体の統計からみても10人に満たない。トンパたちはすでに高齢なため、儀式を主催できる者は非常に少ない。そのため、麗江市トンパ文化伝承協会では、麗江市玉水寨旅行社の援助の下、トンパ文化の消滅を防ぐために、様々なトンパ文化伝習教室の開催や、学校教育へのトンパ文化課程の導入などを通じて、多くの若者をトンパの世界へと参加させている。さらに、トンパ協会では厳格なトンパの資格認定と学位評定の制度を設けている。玉水寨²を中心に活動している企業と民間人による投資も行われており、トンパの継承者を養成しようとする動きが次々と現れている。現在までのところ、トンパ協会の名簿に載っている合格したトンパだけでも300人余りおり、毎年旧暦の1月13日に玉水寨で行われるトンパ法会では、すべての資格認定を受けたトンパたちが出席することを求められる。遠隔地に住む者と、比較的高齢な者を除くと、出席者は270人前後になる。今年の出席者は275人で、これは歴代最多である。協会は明確な組織と厳格なトンパの資格認定及び等級制度を設けている。協会の最高権力機関は会員大会または会員代表大会であり、その下に理事会、常務理事会、会長、副会長、秘書長、副秘書長が設けられている。今のところ、協会の会員は民間トンパ、トンパ文化学者、熱心なトンパ文化継承愛好家の三者から構成されている。協会の業務は以下の通りである。1. 各地のトンパ文化継承及び交流活動の促進、並びにその相談と指導。2. トンパの学位評定。3. トンパ文化の宣伝活動と交流活動の促進。4. トンパとトンパ学者との間の交流及びコミュニケーションの促進。5. トンパ文化資料の取集と整理。6. トンパ文化継承事業に対する寄付の受付。7. 定期的（毎年旧暦の3月5日）なトンパ法会の実施など³。会員の義務は、協会の決議への参加、協会の合法的な利益の維持、協会から委任された業務の遂行、協会への状況に応じた資料と情

の生産活動に参加しており、朝晩あるいは仕事の休憩時間にトンパ文字の経典を書き、占いや祭祀の経典、各種の儀式のための音楽、踊り、彫刻、絵画などの民間芸術を学ぶ。頼まれた時に出かけて行き、トンパ教の祭儀を主催する。彼らは一定の報酬を受けるが、家族を養っていくには十分ではない。

(1)訳者注：中国の行政区分は簡潔には、省、地区（市）、県、郷、村となる。

(2)訳者注：1949年を指す。

²玉水寨は、麗江玉水寨生態旅行文化社が開発を行った観光地で、現在では麗江トンパ文化継承の聖地と評されている。

³ http://dongba.lijiang.com/list/?1_1.html

報の提供、定期的な会費の納付などである。このように整然とした組織体系のもとで、各自の責任と義務が明確に規定されており、運営していく上で非常に便利である。またこれに対応する形で、トンパの資格認定と等級制度が設けられている。この厳格なトンパの資格審査と評価制度には、さらにこれに対応した伝承補助金が存在する。たとえば、特定の収入を持たない場合、トンパ教の大法師は毎年 5000 元、トンパ法師は毎年 3000 元、トンパ伝承員は毎年 2000 元の補助が受けられる。一方、特定の収入がある場合、トンパ教大法師は毎年 2500 元、トンパ法師は毎年 1500 元、トンパ伝承員は、毎年 1000 元しか受け取れない。

トンパ協会が認定したトンパの他に、民間の人々が認めたトンパも少数存在する。彼らは桑尼美⁴や扒⁵と同様、技芸や儀式、経典などはトンパ教のトンパと同じであり、単に協会に加入していないだけであるが、まさにそのことによって真のトンパとは見做され得ないのである。現在、農村にはトンパの他にも儀式を執り行う人々が存在する。村の長老や村長、桑尼美⁴である。

トンパは祭司として神と交信し、村民の平穏と幸運を祈ることができる。冠婚葬祭などの大事の際には、常にトンパに頼んで取り仕切ってもらうのだが、もし村にトンパがいなかった場合には、徳が高く人望のある老人に取り仕切ってもらうことになる。8 月に帰省した際、ちょうど村の 82 歳の老婆が亡くなり、葬儀を行うことになった。訃報を聞くとところから最後に棺桶を担ぎ出すところまで、すべて村の長老が取り仕切った。村にはこれまで一度もトンパがいなかったため、村の全ての婚礼と葬儀をこの長老が取り仕切ってきた。彼は 78 歳で、それだけに一族の人数も多く、息子は都市部で社長をしている。一族の墓は最も立派に作られており、彼は儀式を取り仕切れることから、一貫して村の葬儀の主催者であり続けてきた。長老は儀式全体の中で唯一使者と交信できる存在であり、葬儀の手順全てにおいて自身の能力を示すことができる。そして全員が彼の指示に従い、その指示通りに葬儀の具体的な手順を進めなければならないのである。もちろん、葬儀には「颯颯克」^{スーザーク}と「懸白」^{シエンバイ}という死者にとって特に重要な段階が二つある。これは葬儀のクライマックスであると同時に長老の能力の多寡が量られる場面でもあり、またこの場面の良し悪しが遺族の名誉と運勢に直接影響する。それだけに、長老は極めて慎重にこの段階を執り行うのである。この時、彼が演じるのは霊界と人間界との仲介者の役割であるが、この役割は一族の力と自身の経験及び習得した一連の技能によって得られたものである。一連の技能とは、人間と靈魂の両者を処理する能力である。しかし最も重要なことは、葬儀中の多くの場面全てに投影される遺族の家族関係と倫理的な問題を人々に見せることであり、これは死者への追悼よりも遥かに大きな意味を持っているのである。村には長老以外にもう一人、儀式を行える存在がいる。村長である。

村長は村内で選出された行政権力の代表として、村内の大小様々な事柄を処理しなければならない。政府から許可を受ける以外に、村民の身に起こるすべての事柄を取り仕切ることにも出来るのである。しかし、この村長という役職と、村民の彼に対する認識は常に曖昧であった。彼は日常の事務仕事をこなすほかに、時には葬儀と婚礼も取り仕切らなけれ

⁴ ナシ語で巫女にあたる。一般的に女性であり、占いと霊媒によって病気の治療を行う。

⁵ 桑尼美と同様、巫女である。

ばならない。筆者がフィールドワークを行った村の隣村では、まだ 50 歳にもなっていない村長が長老の役割も兼ねていた。ある 65 歳の老人の葬儀では、すべてが上述した長老による主催の時と同様に執り行われたが、主催していたのは村長であり、一つの手順が付け加えられていた。死者の生涯に対する回顧と賛美である。この時の彼は、単に公職にあるだけでなく、トンパもしくは長老でもある。一つ明らかなことは、多くのナシ族の村落において、権力はそれがどの領域に働くかは問題ではなく、有用かどうかの問題なのである。もし本来的な意味でのトンパや長老がいない場合には、基本的には全てを村長が処理するのである。けれどその一方で、村長は迷信的思想や活動を否定するという役目を負っているため、却って自らがそうした迷信的活動を行うという心理的な矛盾を抱えざるをえない。しかしながら、村長が関わる事柄はとても複雑であり、彼の役割もまた多面的なのである。村ではトンパ、長老、村長の他に、もう一つやや隠れた集団が存在する。彼女たちは、今では封建的、迷信的だと見なされており、彼女たちもまた自分たちの行っている事が封建的で迷信的だと考えている。それはすなわち、ナシ族の真の巫女たる桑尼美である。

桑尼美のシャーマニズムは、民間に残るトンパ文化の遺物である。科学技術や医療技術ではいまだに解決できない難題に対しては、占いとシャーマニズムによって人の心理に働きかけ、すでに回復の見込みのない患者が精神的なバランスを失って恐怖や苦痛を感じる際にも、一定の自信と希望を取り戻させることが出来る。このため、占いとシャーマニズムは人々の意識の中で一定の地位を占めてきた。占いとシャーマニズムは、ある程度の社会的な効用を備えているのである^[3]。桑尼美は常に村落の中で生活してきたため、村落内の大小様々な事柄を熟知しており、また一般的には女性であるということが、公表するには不都合な事柄や悪い事柄について、彼女たちが話したり明らかにしたりすることを容易にしているのである。さらに、彼女たちが桑尼美になるにあたっては、非常な苦労を経験していることが多い。あるいは彼女たちは、生死に関わるような苦痛を経験したからこそ、霊魂が見えるようになったのかもしれない。私が桑尼美と話をした際には、彼女たちはみな大病を得て祈祷による治療を受け、神秘的な体験をした後に回復したという経験を話してくれた。こうした経験が、彼女たちに占いの能力を与えたと同時に、人々が彼女の能力を信用するための重要な要素となっている。

以上をまとめると、ナシ族の村落においては、儀式を行い人間と霊魂に関わる事柄を処理出来るのはトンパだけではなく、村長、長老、桑尼美もこれに関与している。この三者の果たす役割は同じだと言える。すなわち、葬儀や婚礼の当事者の心を慰め、倫理を押し広めるのである。しかしながら、現在の麗江における観光業の発展に伴い、トンパの集団は次第に「文化トンパ」から「政治トンパ」や「経済トンパ」へと姿を変えつつあり、「自由な職業」から職業化、専門化へと向かいつつある。こうした転換は、トンパ教を次第に研究者とトンパたちのための宗教へと変え、農村の社会的ネットワークから離れた神聖化の方向へと向かわせている。

3. 分析と結論

原始宗教の痕跡は、様々な形で民間に伝わっている。ナシ族はまさにその好例である。トンパ教は本来原始的なシャーマニズムであったものが、他の宗教や文化の要素を取り込

み、支配階層となることなく常に民間において発展を続けてきた。そのために靈魂と神と人間に関わるその信仰形態は、社会の生産や生活と密接に結びついている。その世俗性が神聖さを覆い隠し、靈魂の概念が神の概念を覆い隠した。けれどこのことは、ナシ族のトンパ教に神の概念がないことを意味しないし、民間に神性が無いと言うことも出来ない。多くの老トンパたちとの会話の中で、トンパ教典にある^{ディンバシエンルオ}丁巴什羅⁶に話が及ぶたびに、老トンパたちはそれこそが真の神であり、また自然界にも多くの神が存在すると感じているようだった。しかしながら、これらの神は曖昧なものであり、決して具体的な形象を持たない。^{サンニエーメイ}桑尼美や村長、そして長老に至るまで、全て靈魂を処理する人々であるが、彼らの心の中には一つの具体的な神が存在するわけではない。なぜならば、靈魂さえ存在すれば身の回りの問題は解決できるので、神の存在は必要ないのである。また、彼らにとって靈魂と自分たちが暮らす社会や親族のネットワークとは不可分なものであり、また或いは、靈魂によって解決されるのは今生きている人間の事柄であるとも言える。^{サンニエーメイ}桑尼美が占いを行う時その糸口として頼るのは、村社会の生活環境を取り巻く事柄と人間である。これはちょうどクモの巣のようなもので、彼女が巣の中心にいて、靈魂は彼女が占いの解釈に用いる一本の糸に過ぎない。そしてその他の事柄や人間は、この巣の内側で完全な記憶のネットワークを作り上げるのである。一言でいえば、^{サンニエーメイ}桑尼美はこうした身近さと神秘的な靈魂の概念を用いて患者の心を慰撫しているのだ。もっとも、なぜ^{オウヘン}俄哼⁷がちょうど都合よく墓を抜け出してくるのかは、解けることのない謎であろうが。村長や長老は、その立場の特殊性によって「信頼できる」人と見なされるが、この信頼感はその人格もしくは財力、またあるいはその権力によってもたらされている。いずれにせよ、彼らの持つ役割は同様で、村を代表して物事を処理することが出来るのである。このため、ナシ族の村落では、村長、長老、^{サンニエーメイ}桑尼美が小さな伝統として村内の関係性を維持し、村内の諸事を処理している。彼らの役割分担は明確ではなく、またその境界も曖昧である。彼らの行う仕事は村民の要望に応じたものであるため、彼らの声望その他は普段の行動の中で徐々に蓄積されていく。彼らは村の一員であり、長老でありかつ生産者でもあるのだ。

協会に属するトンパは、一定の審査を通過する必要がある、その後年間計画に従って儀式を行うが、その手順もまた規則によって定められている。ここで重要なのは、多くのトンパが儀式を何らかの具体的な事柄のために行っているのではなく、協会から儀式を行うよう求められてそれに従っているだけだということである。そのため祭司としてのトンパは、単に審査を通過し、目標を達成して補助金を受け取るだけであり、それはこの補助金が一家の 3、4 か月分の総収入に相当するからである。^{ディンバシエンルオ}丁巴什羅はもちろんトンパ教典に由来してはいるが、それは実のところ実在するか否かにかかわらず、彼らが祭祀の対象として創造したものである。しかしながら、トンパ教典の中には多くの神が存在し、またそれぞれの地域によっても崇拝の対象は異なっている。そのため、トンパ教が民間団体や企業、政府の援助の下で、次第に宗教としての完成度を高めつつあることは明らかである。

⁶ トンバシエンルオ
^{ディンバシエンルオ} 東巴什羅とは、ナシ族の土着信仰であるトンパ教の始祖であり、丁巴什羅とも呼ばれる。教典の中には^{リェーダーブーブー}緑古不布、^{ブーダーヘン}不古打很等の異なる名称も存在し、地域や状況によってその呼び方は異なる。土着信仰の始祖であるため、トンパの様々な教典の中には、彼の出生や、天に昇って教典を得た話、教典による伝教、妖魔退治など、彼の事績に関する相当な量の記載があり、また民間にも広く伝わっている。

⁷ ナシ語で、人の靈魂にあたる。

それはすでに、靈魂を用いて人間生活の事柄を処理し、漠然とした神の概念を持つといった民間の信仰体系からは離れたものとなっている。こうした変化は、トンパ達に規範や規定を設けたことによってもたらされたものである。それゆえ、麗江のトンパ教は今まさに、祖先崇拝と靈魂崇拝を主体とした民間信仰から、^{ディンバシエンルオ}丁巴什羅に代表される經典上の具体的な神に対する崇拝へと変化する過程にある。これは同時に、トンパ文化とエリート文化が民間の「地肌」へと染み込んでいく過程でもある。ナシ族トンパ教の発展過程においては、小さな伝統が大きな伝統へと絶えず上昇を続け、大きな伝統はまた転回してこの過程そのものに影響を与えている。この過程において、政府や企業、協会は、極めて大きな役割を果たしている。村長、長老、^{サンニームイ}桑尼美は村内の諸事を維持し、老トンパがいない状況の中においては、彼らがその能力を発揮することによって、村の諸事が適切に処理され、また村も発展するのである。こうした状況は、老トンパ達がいなくなっても崩れることはなく、かえってますます確かなものとなるであろう。トンパは村に戻ると、次第に人々から「サラリーマン」と呼ばれるようになる。つまり政府の人間と見做されるのである。そして「サラリーマン」は、協会と政府による監督と養成を受けて規範に縛られるのと同時に、学者等の社会的エリートからも指導を受ける。このような発展の結果、ナシ族のますます多くの子どもたちが、トンパ文化を学んで「サラリーマン」になっている。トンパの発展はとても速いが、それは初心を忘れた発展であり、学習した後に観光市場の只中に身を置くという形態に変化してしまった。まさに、文化が資本へと変わってしまったのである。こうした変化の中で、文化はその「根」を失ってしまい、ただ花だけが残っている。はたして、このような花がいつまで咲き続けられるというのだろうか。

参考文献：

- [1] 楊福泉. 纳西古王国的东巴教[M]. 成都：四川文艺出版社，2007(2).
- [2] 和力民. 东巴文化论集[M]. 昆明：云南人民出版社年版, 1996.
- [3] 楊杰宏. 从阐释到建构：纳西族传统文化转型的民族志研究[M]. 昆明：云南大学出版社，2014(4).
- [4] 舒勉. 市场转型中的当代东巴群体分化研究[J]，四川大学硕士论文，2004, 5.
- [5][9] 楊福泉. 关于东巴教性质的几点思考[J]. 民族宗教与西部边疆研究，2014（3）.
- [6][3] 和力民. 丽江东巴教现状研究[J]. 云南民族学院学报，1995（2）.
- [7] Robert Paul Weller. Rethinking Pluralism: Ritual, Experience, and Ambiguity. With Adam Seligman. New York: Oxford University Press. 2012.
- [8] 徐杰舜. 一个纳西人类学者的学术心史—访云南社科院楊福泉研究员[J]. 民族论坛，2013（08）.
- [9][美] 罗伯特·芮德菲尔德. 农民社会与文化—人类学对文明的一种诠释[M]. 北京：中国社会科学出版社，2013, 6.
- [10] 木仕华. 东巴教与纳西文化[M]. 北京：中央民族大学出版社，2002, 9.

（翻訳 高橋祐一、余姿慧）

中国における日本道德教育研究の現状と展望

林 子博 (LIN Zibo) *

本報告では、中国における日本道德教育研究のここ十年の動きを整理・紹介する。その上で、報告者自身の研究テーマを手がかりに、今後の研究の展望を示したい。

明治維新以来、近代日本の道德教育は一世紀以上の歴史を歩んできた。その間、戦前の立憲君主制下の「国民道德」から、皇国民の錬成を目的とする戦中の道德教育へ、そして戦後民主主義のもとで再出発した個人の尊厳を重んじる教育まで、様々な路線転換を経験した。その過程は日本の近代国家としての葛藤に満ちているといえる。その葛藤が今なお現在進行形のものであることを物語るのは、戦後の道德教育研究をとりまく絶えない物議である。これは、学問研究の世界に止まらず、政界や教育現場に広がって、戦前・戦争の歴史、戦後の教育改革、いじめ問題や道德教科化など教育政策の動きに対する人々の認識と感情と深く絡むものとなっている。

一方、現代中国では、日本の道德教育に関する研究は 1980 年代以来次第に蓄積され、数多くの成果を生み出してきた。その中には、例えば文部科学省の『学習指導要領』、または『心のノート』などの道德教材を素材として行われた考察や、日中道德教育の比較研究が挙げられる。だが、それらの研究はいかなる問題意識と社会的背景のもとで生み出されたのだろうか。中国人研究者による議論の焦点と論調にはどのような特徴と限界が見られ、いかにその限界を突破できるのか。本報告では、これらの問題について論じてみたい。

一、中国における日本道德教育研究の現状——2005 年以降の研究動向を中心に

(一) 問題意識

中国における日本道德教育研究には一つのモチーフが広く共有されていると思われる。それは一言でいうと、他山の石を以て玉を攻むべしというものである。すなわち、同じく東アジア儒教文化圏に属しながら、他地域に先駆けて近代化を遂げた日本の経験（功罪）を、現在社会転換期を迎えている最中にある中国のための参考にする、というわけである。

例えば、日本の近代化と道德教育との関係について精力的な研究を行ってきた饒従満は、2010 年に出版された単著においてこう指摘している。「日本は中国と近い歴史的文化的バックグラウンドを有しつつ、既に近代化の道を歩み終えた国である。このため、中国における道德教育と近代化との関係について深く研究することによって、より完璧に「他山の石を以て玉を攻む」という目的を遂げることができるのではないか」という¹。もちろん、後述するように、ここで言われる「参考」や「他山の石」には、もっぱら手本にするという意味ばかりではなく、反面教師として参考にするという意味も含まれている。そのほかにも、中国の小中学校における道德教育や、大学の思想政治教育のかがみとして、戦後日本の德育にかかわるカリキュラムの設置や教材についての分析を行った論考も多く見られる²。

* 上海交通大学外国語学部、講師、博士（教育学）。

¹ 饒従満『日本現代化進程中的道德教育』（山東人民出版社、2010 年）、11 頁。

² 例えば、朱伟文「日本学校德育实施方式对我国的启示」、『高等农业教育』2011 年第 11 号；

(二) 主な論調

日本の経験を参考にしようとするモチーフから出発した中国国内の論考には、主に二つの論調が確認できる。その一つは、戦後日本の高度経済成長と安定的社会秩序の背後では、道德教育が大きな役割を果たしたと見なすものである。たとえば、日本の小学校で使われる徳育教科書について考察を加えた谷峪は、2005年に公表した論文において、次のように述べている。「日本が戦後の短期間で経済大国に発展したのは、いわば日本精神を有する国民の支えのおかげである。(中略) そうした高い素質の国民の形成は、当然質の高い教育、特に道德教育に負うところが多い。その意味で、日本の道德教育の様式は、われわれにとって参考に値するものである」³。

もう一つの論調は、日本の道德教育におけるナショナリズムの伝統と政治化的傾向への批判を特徴とする。日中道德教育の比較研究を行った王麗榮は、日本の愛国心教育についてこのように指摘している。「日本の愛国心教育は二つの側面を持っている。その一面が民族の振興や富国強兵の思想と関わり、もう一面が強烈的な軍国主義的侵略性の特徴を現している」という⁴。戦後日本の小中学校の道德教育を研究している曹能秀は、教育勅語と修身科教育への否定から出発した戦後の徳育には政治化傾向が依然として温存されていると批判している。それは、近代以来日本の道德教育の持つ政治依存性に由来するだけではなく、戦後の勅語批判と修身科批判がただ政治への関心からなされたものに止まり、道德教育の理論への関心を欠いたことにも関係しているという⁵。

上記の二つの論調を意識しながら、饒從満は日本の近代化過程における道德教育の功罪について次のような見解を述べている。すなわち、氏は、日本の道德教育によって培われた集団主義の意識と立身出世主義が近代化（特に経済成長）に多大なサポートを提供したことを評価する一方で、明治以来に形成されてきた道德教育における政治化傾向とナショナリズムという特徴が、後に軍国主義と超国家主義へと流れたことを批判している。そして、これは「日本の道德教育における特殊な忠誠観が、博愛・平等・自由など普遍的倫理を凌いだ」ためだと指摘している⁶。饒氏のそうした見解は、この問題に対する現在の中国学術界における通説的理解となっていると思われる。

(三) 考察の限界

もっとも、これまでの研究における「政治化傾向」「ナショナリズム」「愛国主義教育」といった概念の内実は必ずしも明確ではなく、場合によってはレッテル貼りをするような傾向さえ帯びている。1930年代以降の道德教育における軍国主義と超国家主義が明治時代のナショナリズムから発展したものだとすれば、おそらく重要なのは、その発展のプロセスにおいてどのようなオルタナティブが存在したのか、それらのオルタナティブと選択肢がいかなる葛藤を経て後の軍国主義と超国家主義の道德教育に回収・埋没されたのかとい

ト庆刚、柳海民「日本小学道德教科书(东京版)《充实的心灵》の静态分析」、『外国教育研究』2012年第11号；李祖超「发达国家高校思想政治教育内容与途径比较分析」、『中国高教研究』2006年第12号；孙淑秋、宋玉忠「日本和韩国公民道德教育的相似性及其启示」、『思想政治教育研究』2010年第3号など。

³ 谷峪「日本小学现行《道德》教科书述评」、『外国教育研究』2005年第3号、44頁。

⁴ 王麗榮「中日爱国主义教育思想的比较思考」、『比较教育研究』2005年第8号、34頁。

⁵ 曹能秀、王凌：《论战后日本道德教育的工具化倾向》，《云南师范大学学报（哲学社会科学版）》2006年第38卷第3期、第40-41頁。

⁶ 饒從満『日本现代化进程中的道德教育』（山东人民出版社、2010年）、413-415頁。

うことであろう。これらを問うことによって始めて、道德教育におけるナショナリズムの伝統が、固定的なレッテルや所与の結果としてでなく、ダイナミックな思想と再構築可能な過程として認識できるようになろう。そうした作業は、日本という他者の経験をよりよく理解し、さらにこれを中国の参考にするためには不可欠なことだと考える。しかし、管見の限り、中国においては、戦後の道德教育に関する研究が多く蓄積されてきたのに対し、一次資料に基づきつつ、戦前の修身教育にまで遡った実証的研究がいまだに少ないのが現状である。

そうした戦前教育に対する研究関心の低迷は、中国の学术界に限られる現象ではなく、それに類似するような問題は、日本の学术界に関しても近年よく指摘されている。例えば、貝塚茂樹は、「戦後の道德教育研究が、戦前の道德教育を感情的に「断罪」することから出発したために、戦前までの道德教育を学問的に検討する姿勢を決定的に欠落している」と主張している⁷。また、森田尚人も「歴史に眼をふさいだ「安易なイデオロギー論」か、深刻な「思考停止」が、いまなお教育現場と教育学界を広く覆っているのである」と述べている⁸。このように、ナショナリズムや政治化傾向といった概念の有効性を相対化し、戦前教育の歴史現場に戻って、日本近現代の道德教育の原点及びその流動的展開過程を捉え直すことは、日中の学术界にとっての共通した課題といえよう。

二、東アジア道德教育史研究の展望——報告者自身の研究課題を事例に

（一）論争史の手法による明治道德教育史の再構築

上記の課題に取り組むにあたって、まず意識しなければならないのは、「教育勅語体制」という認識の枠組みである。教育勅語は戦前の国民道德教育の絶対的規範として、国民を戦争に動員し、天皇のための犠牲を国民に強要するための装置として猛威を振るっていた。そのため、戦後になると、戦前の道德教育が一概に「教育勅語体制」という枠組みで括られ、全否定される傾向があった。松下良平が指摘した通り、道德教育の本質を突く「道德とは何か」という問いは、戦前は教育勅語に呑み込まれ、戦後は教育勅語とともに奥宮に封じ込められてしまったのである⁹。また、これへの反動として、教育勅語へのノスタルジアを表明する論もしばしば登場してきた。いずれの立場においても欠けているのは、そもそも近現代の学校における道德教育は実際にどのようなものであり、またどのようなものでありえたのかという問題をめぐる歴史的考察である。

そうした状況に対し、報告者の研究は、歴史学の立場から、教育勅語発布前夜に遡り、森有礼文政期（1885年12月～1889年2月）を中心に、道德教育のあり方をめぐって、森文相側と、福沢諭吉、加藤弘之、西村茂樹ら明治日本を代表する知識人が論争を繰り広げたことに着目して、これらの人物たちによる多様な徳育構想のあいだの論争的関係の解明に努めてきた。具体的には、当時の文部省が中学校・師範学校「倫理」科の最終学年の教科書として刊行した『倫理書』の編纂過程を軸としながら、この教科書への福沢らの見解

⁷ 貝塚茂樹監修『文献資料集成 日本道德教育論争史』（日本図書センター、2015年）に掲載される「刊行のことば」。

⁸ 森田尚人「歴史の中の論争を通して道德教育の本質に迫る」、前掲書『文献資料集成 日本道德教育論争史』に掲載される「推薦のことば」。

⁹ 松下良平「岐路に立つ道德教育—グローバル化がもたらす悲劇と希望—」、『教育と医学』第61号（2003年）。

や、その姉妹編ともいえる『布氏道德学』（森によって「倫理」科初学年のテキストとして選定された翻訳教科書）を分析した。森個人の思想的結晶として『倫理書』を捉えてきた従来の研究に対し、報告者は同書の集团的著作としての性格が持つ重要性を見出し、論争史の手法を用いてその編纂過程における多様な対立軸の存在を明らかにした。とりわけ、『倫理書』の編纂関係者の言論を、当時喧しかった「德育論争」の文脈の中で位置づけながら、『倫理書』と『布氏道德学』のテキストを分析することで、抽象的性格を備える記述内容から、論争の状況に置かれた編纂側の意図や德育理念を読み取ることを試みた。

その結果として、森文政の德育構想は、先行研究の中で指摘されたような反儒教的性格を有しただけでなく、福沢、加藤、西村といったかつて明六社に属した啓蒙知識人たちの構想とも異なる独自性を備えていたことを明らかにした。福沢らは、相互に対立する傾向をはらみながらも、德育の目的は道德的行為を行えるような感情・心を養成することにあると見なす点では共通した。それに対して、森有礼文相が編纂のイニシアティブをとった『倫理書』では、古代ギリシアに淵源する西洋倫理学と心理学に依拠しながら、知性の働きによって感情（忠孝の情を含む）の暴走がもたらすネガティブな行為を抑制すべきと強調したことを実証した。さらに、森が選んだ『布氏道德学』には、愛国心の暴走から出る国益追求にまつわる不正への警告が盛り込まれていたことと、その点が教育勅語制定以後に批判にさらされたという事実を明確化した。本研究は、そうした検討を通じて、戦前の教育には、「教育勅語体制」の枠組みに収まらない德育の可能性があったことを提示した。

（二）国境を越える「修身」と「倫理」——近代中国における日本德育思想の受容と転化

今後の研究では、近代日本と近代中国との間における德育思想の交渉も視野に入れたと考えている。近年の研究では、蔡元培が著した『中学修身教科書』（1907年）と、井上哲次郎らによる『倫理教科書：新編』（1897年）・『中学修身教科書』（1902年）とのあいだに関連性が認められ、蔡が後者の著述を参考とした可能性が指摘されている¹⁰。それだけではなく、蔡元培は元良勇次郎が著した倫理教科書の中国語版『中等倫理講話』（麦鼎華訳）に推薦の序文を寄せたという¹¹。これらの事実が示唆するように、中国における日本德育思想の受容は、すでに清末期から始まっていた。もっとも、その過程においては、日本が中国にとっての唯一の他者ではなく、西洋倫理学は日中両国がそれぞれ本国の道德教育を構築する上で参考とした座標軸となっていたといえる。その点では、近代中国は、日本を経由して西洋の倫理思想を受容したとも考えられよう。

とすれば、当時の中国と日本が国民の道德教育を構想する上で共有していた課題とは何であったのか。西洋倫理学を用いながら本国の教育課題に対応しようとした両国の知識人はいかなる社会状況に置かれていたのか。そうした状況を踏まえた彼らは、西洋倫理学を受容したときに、それぞれどのような取捨選択を行い、その過程においていかなる交渉があったのか。明治日本の道德教育論争史を足場としながら、近代日中德育思想の交渉史とその意味について考えていく。これが報告者の今後の課題である。

¹⁰ 龚颖「蔡元培与井上哲次郎“本务论”思想比较研究——兼论中国近代义务论形成初期的相关问题」，《中国哲学史》2015年第1号。

¹¹ 同上、124, 115頁。

東アジアにおける国家有機体説
明治期日本の国家観と北朝鮮の「社会政治的生命体」論との比較
姜 海日 (JIANG Hairi) *

有機体国家論は、国家や社会を有機体としてみなす国家観である。それは西洋に於いて古代ギリシアから論じられた一種の思惟方式である。「君主を頭とし、諸身分を内臓や四肢など人体の諸部分になぞえるメタファーである。それによって、諸身分の有機的結合と共同体の単一性が喚起されるのである」¹

国家そのものを生き物として理解し、その内部に含まれている諸部分がほぼ機械的に生物の各部分の機能に当てはめて理解するのは、西洋において伝統的な専制君主による支配が瓦解するようになった 18 世紀末から変化するようになった。「ヘーゲルの言う国家有機体説とは、君主を国家に対して外在的かつ超越的なものではなく、国家の一機関として国家に対して外在的かつ超越的なものではなく、国家の一機関として国家内部に取り込み、国民とともに一体の有機体を形成しつつ、「神の意志」という単一の精神に拘束されるものとして位置づける国家論である」²

言い換えれば、国家自体は専制君主を頭脳としての生物のような実体として見為されるものではなく、国家は単一の国家精神を中核とし、君主と国民はその地位の差こそあれ、国家精神の実現に寄与する機能的な存在としていちづけられたのである。君主の国民に対する絶対手的な権威性は剥奪されたことになり、それは近代的国家の民主政治の確立に寄与したとも考えられる。

アジアに於いて一番早く近代化に成功した日本にもかかる国家説が輸入されており、ドイツにおける有機体国家は加藤弘之が 1875 年ブルンチュリの著作を『国家汎論』として翻訳出版されたのである。ただし、この舶来の国家観が当時の日本に於いて必ずしも正確に理解されたとはいえなかったのである。

近代的な中央集権的国家が建てられてまだ日の浅い明治日本に於いて、この「君主と国民とを超越する単一の国家精神」を頂点とする有機体国家論は、天皇が主権を有し、一つの国家が生物として、その最高頭脳である天皇の支配によって動かされる理論として受け止められたのである。

このように受け止められた有機体国家論は十九世紀のドイツの有機体国家論を正確に理解したとはいえず、むしろ十二世紀の有機体国家論に似ていた。すなわち、ブルンチュリおよびその後のシュタインによって論じられた有機体国家論考えた場合、天皇の絶対的権威は保障されるはずがなく、一つの機関にすぎない存在であることを認められざるを得なかったのである。いいかえれば、天皇がたとえ有機体国家における頭脳だという位置づけであっても、国家精神は単にその場所を借りて宿っていることにすぎず、「単一の国家精神はこの「頭脳」によって生み出されたものではなかった。したがって、国家の絶対的権力は天皇の所有物になれないのである。1912 年の美濃部達吉は『憲法講話』で天皇機

* 京都大学大学院、博士後期課程。

¹ 嘉戸一将「身体としての国家—明治憲法体制と国家有機体説」 p9

² 前掲論文、p10.

関説を提出すると、これに対抗して、上杉慎吉は天皇族父説を唱えたのである。

天皇族父説は万世一系の天皇が肇国の天照大神の直系子孫として国を支配する権力を掌ることになる。日本のすべての国民は、その存在の根源を遡れば天照大神にたどりつくことになるが、皇室は宗家であり、他の国民は分家になる。日本は天皇を族父とする家族国家であり、国民は天皇に対して、忠孝をもって奉るのが当然なる倫理としてきてされたのである。これは儒学思想では何ら抵抗感なく受け止められる家族倫理であり、中国に於いても、家族内部で父への孝は国家に於ける皇帝への忠と直結されたものとして理解されたのである。

ただし、十九世紀ドイツの国家有機体説が実際に、シュタインの講義まで聞いたことのある伊藤博文や天海江田信義などが単に「人格」としての国家を「人体」としての国家として理解を間違えたということはあるが、それが「有機体説が国家の統一性を支える単一の精神を宿すものとして要請されたとするならば、その精神を領導する「頭」や「頭脳」として天皇が明治憲法体制によって創出されたということ」も否めないであろう。³

さて、北朝鮮における「社会政治的生命体」という有機体的国家論はその理論的完成がかなり遅かったのである。今日、主体思想をイデオロギーとして掲げている北朝鮮は、1948年に建国された。建国初期、金日成は指導者であったものの、一人支配体制が確固たるものになったのは1956年の時からであった。1980年から金日成の息子である金正日とその権力を継承が公式化されるようになり、その世襲的支配体制は今日にまで続いている。

金日成は朝鮮半島が日本の植民から解放される1945年前から、中国の東北地方で抗日パルチザン活動を行っていた経歴を持ち、これは彼の権力正当性にとって最も重要なことであった。彼が作り出した主体思想はマルクス・レーニン主義と民族主義を結合したものであった。金日成は北朝鮮におけるイデオロギー解釈権を独占し、支配の正当化と安定化を進めた。

鐸木昌之は、北朝鮮の独特な社会主義体制を「首領制」として定義し、それを支えるイデオロギーの二本柱を革命的首領観と「社会政治的生命体」論とみなしている。⁴革命的首領観は要約すれば、「首領は革命の指導思想を創始し、民衆を一つに結束させて革命闘争と建設事業に奮起させ、正しい戦略戦術を提示し、自然と社会の改造をめざす民衆の闘争を勝利に導き、首領は民衆の団結の中心、指導の中心である。また、首領は人民大衆の要求と利益の代表者、崇高な道徳・信義の体现者である。革命家にとって首領に忠実であることは、共産主義道徳の最高表現であるといわれている」⁵

もう一つの社会政治的生命体論であり、要約すれば、人民大衆は、党の指導のもと領袖を中心に組織思想的に結束することにより、永生する自主的な生命力をもつ一つの社会

³ 嘉戸一将「身体としての国家—明治憲法体制と国家有機体説」p15

⁴ 鐸木昌之「北朝鮮の政治体制と冷戦—首領制国家における忠誠の形成と溶解を中心に」p26

⁵ 金正日「活動家の中で、主体的革命観をしっかりと立てることについて」

http://www.ournation-school.com/contents/library/lb03/library_lb03_2271/97.htm
2016年1月9日、原文は朝鮮語であり、引用した部分は筆者が日本語に翻訳した。

的政治的生命体を形成するようになること、個別的人間の肉体的生命にはかぎりがありますが、自主的な社会的政治的生命体に結束した人民大衆の生命は永遠であること、首領は脳髄、党は血管あるいは神経、人民大衆は細胞の役割をそれぞれなし、永遠に生き続けることができるという論理であった。首領は、人民大衆に政治的生命を与えた親であるので、人民大衆は滅私して首領に孝行を尽くさなければならなかった。⁶

革命的首領観からもわかるように、首領は一般民衆に比べる限り、ほぼ全知全能なる存在であり、その権力は絶大なるものである。革命活動というのはいいかえれば首領の考えを民衆たちが首領の指示に従って行われる過程である。人民大衆は革命の勝利のために首領への限りない忠誠を尽くのがかかる形で理論づけられたのである。

社会政治的生命体論が正式に提出される前から、北朝鮮においては、首領の人民への愛を「父なる愛」と表現していたが、それは抗日パルチザンの時に指導者としての金日成とそのパルチザンの成員たちの関係を全国民に拡大することになる。

首領を父として表現することの目的が儒教的な倫理である「孝」を政治的支配に利用することは言うまでもない。血縁的な関係のない一般民衆たちとの間で、「孝」意識が正当化されるために、疑似的な血縁関係を作り出し、しかも首領様から与えられた「社会政治的生命」は肉体的生命より次元の高いものとして定義されたのである。すわなち、親への「孝」よりも首領への「孝」が優先されるべきである。首領は民衆との間で親子たる関係を形成し、北朝鮮全体は、首領を家長とする革命的大家族になったのである。

首領は「忠誠」と「孝誠」によって国家の最高支配者として国民に君臨することになるが、その理論には一つの矛盾を孕んでいる、すなわち、「社会政治的生命体」において、首領は生命をその構成員である人民大衆に与えた「母体」であるとともに、生命体内部における位置づけは脳髄になっている。これは権力の正当性と権威の正当性が「首領」に集中される時に起こる不整合性である。

金日成が国家の最高権力を握る正当性は抗日パルチザン武装活動である。しかし、伝統的な儒教的国家である朝鮮半島は李氏王朝から植民地に転落し、解放とともにソ連の支持で共産主義国家になった北朝鮮に於いて、指導者になった金日成はそれまでの活動がほぼすべて朝鮮半島の外部で行われたいわば外部者であった。社会政治的生命体論の後から集中的に行われた革命伝統のねつ造はいいかえれば、権力だけを持っている首領が「民族の父」としての権威を樹立する過程ともいえるだろう。

それにくらべて、明治期の天皇は権威が徹底的に保証されたとはいえ、中央主権的な権力の獲得が最も重要な課題であった。明治期にドイツの「有機体国家論」を「人格」ではなく「人間」としてみなし、天皇を脳髄と位置付けたのは、その権力が当為性を持つための必然的な過程であり、それが確定されることによって、権威と権力は天皇に集中されたのである。首領が社会政治的生命体論で「権力」に「権威」を補完したならば、天皇は、ドイツからの「国家有機体論」を復古的に受け止めることで、「権威」に「権力」を補完したのではないかとも思われる。

⁶ 金正日「主体思想教養で提起されるいくつかの問題について」http://www.ournation-school.com/contents/library/lb03/library_lb03_2230/2009-07-30.htm 2016年1月9日 原文は朝鮮語であり、引用した部分は筆者が日本語に翻訳した。

参考文献

文部省編纂『国体の本義』1937 年

古田博司「北朝鮮における儒教の伝統と主体思想の展開—金正日「七・一五談話」を中心に」『下関市立大学論集』第 34 巻 3 号、1991、pp. 29—70、

鐸木昌之「北朝鮮の政治体制と冷戦—首領制国家における忠誠の形成と溶解を中心に」『新防衛論集』第 25 巻 1 号、1997、pp. 24—40

古田博司「天皇と首領—東アジアにおける有機体国家論の隠された底流」『大航海』45、2003、pp. 143—149、

嘉戸一将「身体としての国家—明治憲法体制と国家有機体説」『相愛大学人文科学研究所研究年報』4、2010、pp. 9—20、

金正日「活動家の中で、主体的革命観をしっかりと立てることについて」

http://www.ournation-school.com/contents/library/lb03/library_lb03_2271/97.htm 2016 年 1 月 9 日にアクセス

金正日「主体思想教養で提起されるいくつかの問題について」〈http://www.ournation-school.com/contents/library/lb03/library_lb03_2230/2009-07-30htm〉 2016 年 1 月 9 日にアクセス

大規模災害における情報の境界線
阪神・淡路大震災・東日本大震災を事例に
矢内 真理子 (YANAI Mariko) *

1. はじめに

日本は地震大国とも言われ、関東大震災（1923 年）、阪神・淡路大震災（1995 年）、東日本大震災（2011 年）などたびたび大規模な地震に見舞われてきた。さらに津波や大雨・土砂災害など多様な種類の災害が発生している。その中で、本稿ではとりわけ近年の災害時の報道に着目し、被災地向けの情報と非被災地向けの情報の違い、そして災害時の報道における報道機関側の教訓について述べる。さらに、災害時に人々が災害報道とどう向き合うのか、市民側の教訓について考察する。

2. 被災者が求める情報とマスメディア報道の問題点

1995 年 1 月 17 日午前 5 時 46 分に兵庫県淡路島北部を震源に発生した阪神・淡路大震災は、マグニチュード 7.3、最大震度 7、死者 6434 人¹を出した大規模災害である。

元サンテレビ²キャスターの林英夫は、当時、被災者が必要としていた情報は、①地震の規模や震源地、震度、津波の有無といった地震情報、②どんな被害がどの場所ででているかといった被害情報、③消防、自衛隊の救助に関する救助情報④余震がどれくらいの規模でいつまで続くかといった余震情報、⑤二次災害に備えた安全な避難場所はどこかといった避難勧告情報、⑥自分や家族の安否を他に知らせたいという安否情報、⑦利用できる交通機関と止まっている交通機関の復旧に関する交通情報、⑧電気・ガス・水道・電話など生活インフラの復旧に関するライフライン情報、⑨水や食料がどこで手に入るか、風呂や住宅に関することなど多様な生活情報の 9 点である³とした。

また、阪神・淡路大震災は、被災地が関西だったため、東京からの取材陣による避難所への取材で、被災者の生活に対する配慮が欠けていたなど、取材上の倫理的な問題や、ヘリコプター取材の騒音によって救助活動に支障が出たとする問題が存在している。そして福田（2012）によると、東日本大震災のテレビ報道の負の側面として、①センセーショナリズム、②映像優先主義、③集团的過熱報道（メディアスクラム）、④横並び、⑤クローズアップ効果、⑥一過性、⑦報道格差、⑧中央中心主義があげられる⁴。

3. コミュニティラジオの広がり

日本の災害情報インフラの発展において、コミュニティラジオの存在を抜きにして語ることはできない。コミュニティラジオとは 1 市町村を可聴エリアにした小規模のラジオ局のことであり、日本では 1992 年から運用が始められていたが、阪神・淡路大震災の際に神戸市長田区の多言語放送を行ったコミュニティラジオ局「FM わいわい」や、兵庫

*同志社大学大学院社会学研究科メディア学専攻博士後期課程。

¹ 兵庫県ホームページ「阪神・淡路大震災の被害確定について（平成 18 年 5 月 19 日消防庁確定）」
http://web.pref.hyogo.jp/pa20/pa20_000000015.html（アクセス日 2015 年 12 月 28 日）

² 神戸のテレビ局。

³ 林英夫、『安心報道』、集英社、2000 年、pp75-76。

⁴ 福田充編、『大震災とメディア—東日本大震災の教訓』、北樹出版、2012 年、p.38。

県庁から放送を行った臨時災害放送局「FM フェニックス」、AM ラジオ局で被災しながらも安否情報などの生活情報の放送を続けた「AM 神戸」（現ラジオ関西）などの活躍から、その後「災害にはラジオ」という認識と共に徐々に全国にコミュニティラジオ局が広がっていった。東日本大震災の際は、東北地方の多数のコミュニティラジオ局と地震発生後すぐに臨時災害放送局が設立され、きめ細かい災害情報を放送し、役立てられた。

2015 年 12 月 25 日現在では 297 局⁵が放送を行っている。

岩手県宮古市の「みやこさいがいエフエム」は 2011 年 3 月 22 日から放送を開始し、地域の生活情報を発信してきた。また、可聴エリアである市内の仮設住宅全 2010 戸（2011 年 8 月時点）にラジオ受信機を寄付するなどの取り組みを行った⁶。

4. 災害時にメディア接触を阻害する要因

災害時の備えについて「災害が起きた時のために、水・食糧を備蓄しておこう」など、物品に関することが注目されがちだが、意外と見落とされているのが「災害時には情報が得られなくなる可能性がある」ということである。災害時に得た情報は、被災した人がどう行動するかを決める大きな判断材料になるが、情報を得られない状況におかれた人を「情報疎外者⁷」という。

阪神・淡路大震災の時も東日本大震災の時も、広範囲の地域で停電になった。被害が大きい地域ほど、復旧に時間がかかる可能性が高い。電気が使えないことによって充電ができなくなるため、携帯電話が使えなくなる。さらに、災害時には安否の確認の電話・メールが増加するため、通信規制がかかり、つながりにくくなる。もはや人々の生活に欠かせない携帯電話だが、災害時に使えなくなる要因は複数存在している。

津波警報などの気象情報はすぐに放送するので確認する必要があるが、携帯同様、停電になると、テレビも見られなくなってしまう。火事が〇件、けが人が〇人といった被害状況に関しては、警察や行政がまとめた情報を流すので、初期の段階では実際の被害状況と異なる場合がある。阪神大震災では、地元の新聞である神戸新聞の本社が全壊したが、京都新聞の協力を得て途切れることなく発行を続けた。東日本大震災では、宮城県石巻市の地域紙・石巻日日新聞が、輪転機が一部水没し、印刷ができなくなったために手書きの壁新聞を作り、避難所に貼ってまわった。新聞の場合は、新聞を印刷する環境が整っているか、印刷する材料を調達できるか、配達できるかというハードルが存在している。ラジオはテレビや新聞と比べると、格段に災害時に強いメディアといえる。受信機と電池があれば長時間動き、多数の局を受信できるので、周りの環境に左右されにくいのである。

5. 自助・共助・公助とは

災害時に被害をできる限り少なくするために、「自助」「共助」「公助」という考え方がある。「自助とは、自ら(家族も含む)の命は自らが守ること、または備えること／共助と

⁵ 日本コミュニティ放送協会ホームページ、<http://www.jcba.jp/index.html>（アクセス日 2015 年 12 月 28 日）

⁶ 矢内真理子、「東日本大震災におけるコミュニティ FM の役割と課題—みやこさいがいエフエムの取り組みを通して—」、『メディア学』第 26 号、同志社大学大学院メディア学研究会、2011 年、p.72。

⁷ 池田らによると、「情報疎外者」とは「個人の特性である情報疎外の問題」であるとしている。池田謙一編、『震災から見える情報メディアとネットワーク』、東洋経済新報社、2015 年、p.230。

は、近隣が互いに助け合って地域を守ること、または備えること／公助とは、区をはじめ警察・消防・ライフラインを支える各社による応急・復旧対策活動⁸⁾のことを指す。

阪神・淡路大震災で生き埋めになった人たちが、誰によって救出されたか？という調査がある（日本火災学会「兵庫県南部地震における火災に関する調査報告書」1996年、pp239-240）。それによると、約67%が自分自身で脱出した、もしくは家族に助けられたという「自助」、約28%が友人や隣人、通行人に助けられたという「共助」によるものだった。そして、救助隊によって助けられたという「公助」によるものはわずか約2%しかなかった。緊急時には警察や救急に電話すればいい、というイメージを持つ人は少なくない。しかし大災害時には広範囲に救助の手が必要となり、救出に時間がかかるおそれがあることや、最悪の場合、それら公的機関も被災し、機能がストップするおそれがあり、「公助」のみに期待をすることはかなり危険であると言わざるをえない。

6. 住民同士の「共助」の取り組み—2014年長野県神城断層地震から

実際に大災害に見舞われた時、誰が助けに来てくれるのか。2014年11月22日午後10時11分に起きた「長野県神城断層地震」では、最大深度6弱、マグニチュード6.7の強い地震だったにも関わらず、奇跡的に死者は出なかった。震源地である白馬村では地域住民同士の救助活動によって、多くの人が倒壊した家屋から助け出された。本項では、その地域の仕組みと減災について考える。まず、白馬村では区長を頂点としたピラミッド式の安否確認体制が存在している。「同地区では住民の安否は区長が把握する。区長の下には「伍長（ごちょう）」と呼ばれる補佐役が数人おり、それぞれの担当地区で安否確認をし、区長に報告する仕組みだ。住民は、自分の携帯電話番号が変わった時などには必ず区長らに連絡するという。⁹⁾と報じられており、日ごろから地域コミュニティが防災のためのシステム作りを行い、機能してきた。

また、長野県では「災害時住民支え合いマップ」の存在があった。このマップは、「災害時の避難に支援が必要な高齢者など要援護者のいる家庭を地図上に書き込み、近所のだれが支援者となるかを決めている。2004年の中越地震をきっかけに働きかけ、白馬村を含め、現在8割以上の市町村で作製を進めている¹⁰⁾」もので、住民・行政・社会福祉協議会の3者が主体となっている。

これらの白馬村の働きから言えることは、第一に地域住民がお互いのことを把握していたこと、第二に日ごろから災害に対する「共助」の具体的な取り組み・準備があったといった要素である。ごく簡単に言えば、ご近所付き合いによって減災が可能になるということである。逆に言えば、近隣住民とのつながりが希薄とされる大都市圏ほど、地域社会が作る「セーフティネット」からすり抜けた存在を作り出しているとも言える。

⁸⁾ 自助／共助／公助 | BCM Navi 用語集・ニュートン・コンサルティング（アクセス日 2014年11月28日）<http://www.newton-consulting.co.jp/bcmnavi/glossary/subsidiarity.htm>

⁹⁾ 「クローズアップ2014：長野北部地震 要警戒地域の一つ」、毎日新聞、2014年11月24日。

¹⁰⁾ 桐生タイムス HP「白馬村の奇跡」2014年11月27日、（アクセス日 11月28日）
<http://kiriyutimes.co.jp/2014/11/%E7%99%BD%E9%A6%AC%E6%9D%91%E3%81%AE%E5%A5%87%E8%B7%A1.html>

7. 結論

結論として、被災者が多様な情報を受け取るために、また地域のセーフティネットを構築するために、市民は日常生活における日ごろからの備えが必要であることが指摘できよう。そして、被災者に向けた情報・非被災者に向けた情報にかかわらず、多様な情報源から多様な情報の発信をすることが、報道機関においては重要な課題であると考えられる。

参考文献

- 池田謙一編、『震災から見える情報メディアとネットワーク』、東洋経済新報社、2015年。
- 石巻日日新聞社、『6枚の壁新聞 石巻日日新聞・東日本大震災後7日間の記録』、角川書店、2011年。
- 神戸新聞社、『神戸新聞の100日—阪神大震災、地域ジャーナリズムの戦い』、プレジデント社、1995年。
- 三枝博之、藪田正弘、安富信、川西勝、森川暁子、船木伸江、『災害報道—阪神・淡路大震災の教訓から—』、晃洋書房、2008年。
- 日本火災学会、『兵庫県南部地震における火災に関する調査報告書』1996年。
- 林英夫、『安心報道』、集英社、2000年。
- 福田充編、『大震災とメディア—東日本大震災の教訓』、北樹出版、2012年。
- 矢内真理子、「東日本大震災におけるコミュニティ FM の役割と課題—みやこさいがいエフエムの取り組みを通して—」、『メディア学』第26号、同志社大学大学院メディア学研究会、2011年。
- ラジオ関西震災報道記録班、『RADIO—AM 神戸 69 時間震災報道の記録』、長征社、2002年。

評と回答

編集・翻訳：中山大将、福谷彬、巫靚

報告者：顔杏如 評者：巫靚

巫靚：

今回は顔先生のご報告のコメンテーターを担当させていただきまして、誠に光栄だと思います。同じ人口移動について研究している者として大変刺激を受けて、また勉強になりました。

まず内容に対する具体的な質問をする前に、顔先生の研究視点について少し感想を述べさせていただきたいと思います。私から見ますと、顔先生のご研究の中には少なくとも 3 つの重要な人口移動の視点が含まれています。それは①地域研究の視点、②「支配・被支配」という構造の超克、③ジェンダーの視点です。具体的に言いますと、①はこれまでの研究に含まれている国家・民族から出発する視点の克服で、②は「支配・被支配」という構造からだけでは見えない部分に光をあてること、また③については、いままでの植民地女性研究には、からゆきさんや慰安婦など下層女性の研究や、上層の官僚婦人の研究があるものの、「中間層」という存在ほとんど言及されてきませんでした。先生の研究によって先行研究で現れてこなかった女性像、植民地台湾像また日本帝国像が期待できるのではないかと思います。その中でも、私は特に②の「支配・被支配」という構造からの脱却ということに興味を持っています。ご存じのように、日本の歴史研究において「支配・被支配」構造の理論的背景はマルクス主義史観です。1945 年の敗戦後、日本の民主化に伴って、マルクス主義史観は急速に日本の歴史研究で大きな力を持つようになりました。その後、昭和史論争などを経て、1999 年の「歴史学研究会」で最終的に終焉を告げられました。また隣の韓国でも 80 年代の民主化以後にマルクス主義史観が急速に普及されました。私がここで聞きしたい一つ目の質問は、顔先生のご報告で「支配・被支配」という視点は何を指しているのでしょうか。それはマルクス主義史観でしょうか。それともただの民族主義でしょうか。もしマルクス主義史観なら、その台湾での発展について簡潔にご説明いただけないでしょうか。

そして、次は内容についての質問になります。顔先生がご報告の中で言及している一番重要な概念—「中間層」については、紙幅の原因だと思いますが、具体的な定義がなされていません。できればそれについて簡単に説明していただけないでしょうか。また、その規模、影響などについてもっと全体的なイメージはご把握なのではないでしょうか。以上です。

顔杏如：

巫さん、コメントをありがとうございます。まず文章の中で提起した台湾のかつての研究における被支配の視点について簡単に説明しておきたいと思います。みんなご存知かもしれませんが、このような視点の背景は実際にはマルクス主義史観に基づいたものではないのです。1945 年、台湾は国民党政府により統治されました。基本的に国民党政府は反共的であり、実際にはこのような社会あるいは歴史的文脈の中で基本的には台湾は左目をつぶされた社会であり、左翼的なものを見出すことが出来ないのです。もちろん、左翼の

発展が完全になかったわけではありません。たとえば、1920年代には、台湾は左翼の発展のある社会であり、50年代にはそれが地下へと潜ったのです。しかし、歴史研究においては、基本的にマルクス主義史観によるものはありませんでした。簡潔に言えば、いずれにしろ民族主義に基づき、研究においては経済的には搾取が強調されたり、政治的には台湾人は漢民族の抵抗主体とされました。これらは基本的に民族主義に基づくものであると思います。ただし、1990年代の戒厳令解除後は、もちろん左翼思想の研究が始まりました。しかし、それがそのままマルクス主義史観に則ったものであるとはみなさんもお考えにはならないと思います。

二つ目の質問は中間層についてでしたが、簡潔に言うと、私は最も広義の意味で中間層という言葉を使っています。つまり、上層でもなければ下層でもない層ということです。その中間と言うのは、非常に複雑な社会階層あるいは社会の構造のことです。これは最も広義の意味ですが、社会の発展に従い、実際には新中間層と旧中間層という二つの社会階層に分かれます。日本の新中間層の出現は、日露戦争から第一次世界大戦にいたる時期ですが、これは私が先ほどの報告で言及した都市化と工業化の時期でもありました。この新旧ふたつの中間層の区別は主に伝統的な生産手段の有無にあります。たとえば旧中間層は、伝統的な生産手段を有していますが、自作農や弁護士などは自身の生産手段を以て自らの所得を得ます。それに比べると、新中間層は、伝統的な生産手段を持たず、それが彼らの特徴となります。たとえば、彼らは頭脳労働を主とし、肉体労働をせず、彼らの給与は月給であり日雇いではなく、労働者が日雇いであるのに対して、新中間層は月給制なのです。彼らの生活水準は中間的なものであり、学校の教員や役人はこうした月給取りでした。一般企業のサラリーマンも同様です。簡潔ではありますが、以上が私の回答です。

報告者：蕭仕豪 評者：坂梨健太

坂梨健太：

蕭仕豪氏の報告からは、これまでの土地収容制度の研究が、他国との制度比較を通して、「公共の利益」の完備や「正当な補償」の導入について主張するだけで、土地収用の背景に迫っていない状況に一石を投じたい、という熱意が読み取れます。

ただし、中国の土地制度は国家主導の比重が高いという結論の一つは、とくに新しいことではないように思います。数年前のニューヨーク・タイムズでも、2億5000万人の農村部に暮らす人びとを新しい「町」に移住させる国家計画が報道されていました。国家主導の土地収用を強調する理由は、そのことが学的に十分に論じられてこなかったからでしょうか？土地収用における国家と農民の関わりの比重の違いを明らかにするためには他国との比較も有効ですが、それは日本でなくても導くことができそうです。

ここで別の視点を紹介しましょう。ご存知かもしれませんが、フランスの社会人類学者 E. トッドの家族類型論です。彼によると、中国と日本は、「共同体的大家族成分の影響が強い中国」と「直系家族成分の優越した日本」として特徴づけられます。この違いは、戦後の「大規模な再編成を通じ人民公社体制を成立させた中国」と「自作農制が優越し定着性の高い日本」という、農地改革に詳しい歴史学者、野田公夫が指摘する農業構造論とも結びついているように思います。中国と日本の比較ですが、急速な都市化と農村の荒廃という点で確かに共通しているかもしれませんが、上記のような農業構造の違い、もちろん固定

的な特質として考えるつもりはありませんが、を無視して、日本の農業問題を中国に当てはめることはできないでしょう。むしろ違いを前提に、なぜ共通した方向へむかっているのか、また、そもそもどのような点で共通しているのかを再考してみるのもおもしろいと思います。

たとえ日本のように農民が土地の売買の主体であったとしても、農地の荒廃問題が解決できるわけではありません。高度経済成長期において、農民は、土地を売らなくても国家と資本の力に圧倒されてしまいます。道路の拡張や鉄道沿線の造成などの交通網の整備は「公共の利益」でしょうが、それは同時に農村と都市の距離を縮め、兼業農家の増大、子弟の都市定住など、今日の農地荒廃につながる素地の形成につながっています。「公共の利益」という名のもとに農村が破壊されてしまったという見方もできるでしょう。

現在の日本農政は、農地をできるだけ集積して大規模化を図り、企業や力のある農家によって農業生産の向上を目指そうという方向に動いています。これもグローバル化へ対応しながら安定した食料生産を求める「公共の利益」のためであり、地域固有の農業を守るものではないのが現状でしょう。「公共の利益」についても今一度考える必要がありそうです。

蕭仕豪：

コメントをありがとうございました。確かに、資料の限界があり、結論に足りない部分があることは私も自覚しております。中国の土地制度は国家主導的であるという結論は、別に新しいことではないのではないかとコメントをいただきましたが、私の研究はまだまだ途上にあり、この結論は、社会学者向けではなく、むしろ法学者向けの結論として提出するものなのです。この研究の動機は、法学者の日中の土地制度の比較に関する研究に疑問を持ち、社会学の視点から説明したかったからです。新しい指摘には映らないかもしれませんが、実は中国の法学者の世界ではこうした認識は新しいものなのです。第二の日中比較の必要性についてですが、中国の法学研究の中では農業制度についての日中比較が広く見られるので、私は農地問題について日中比較を行ってみたのです。家族類型論については、自分の研究は当面の現代的課題に対応するためのものですし、歴史は現状に影響を与えるものの、未だに歴史的観点から、たとえば共同体であるとか、そういう観点から研究をすることは少々時代遅れではないかと思っております。もちろん、日本と中国の農村の歴史を整理し、比較することには意味があると私は感じております。第三の点については、高度経済成長期において、日本の農民が弱い立場に置かれていたことから「公共の利益」に対してもう一度考えることについてですが、「公共の利益」に対する日本での定義は、中国と比べるとよりよいものであるとは思いますが、完璧であるとは思ってはおられません。日本の法学界でも、この点についてはいろいろな論争があります。日本の「公共の利益」については主に判例の研究があるので、自分の報告の中では特に詳しくはふれませんでした。機会があれば、また坂梨さんといろいろと議論をしたいと思っております。ありがとうございました。

報告者：瀬戸徐映里奈 評者：許燕華

許燕華：

京都大学で社会学を専攻している許燕華と申します。私自身も移民の研究をしておりますので、今日の徐（瀬戸）さんの報告は刺激になりました。

移民研究のなかでも難民というのは研究対象にしづらい、難しい領域です。それを選択したというだけでも、大変勇気のあることであり、厳しいことだろうと感心しております。それから、難民ということを普通の生活の中の「食」を切り口に調査することはとてもユニークで興味深いものだと思います。まず単純な質問をふたつ挙げたいと思います。

一つ目の質問は、「自文化のものを食べるという家庭内の私的な行為が、ビジネスを介せずとも他の地域住民の間に新たな関係を築く契機となっていた」ということについて、「ビジネスを介せず」ということと、「新たな関係を築く」ということについて、詳しく説明してほしいということです

二つ目の質問は、「食の調達実践」での家族内の役割分担についても詳しく説明してほしいということです。

それから、コメントは4つほどあります。

まず、一つ目は、難民が移民と異なるものだという事はみなさんお分かりかと思いますが、徐さんが研究しているのはすでに受け入れられている人です。このすでに受け入れられている難民は、ほかの移民とは異なる問題を抱えていると認識しているのでしょうか。それとも現在の調査対象の難民は地域内共生においてほかの移民とほぼ変わらない認識なのかを明らかにしてほしいということです。

二つ目は、地域住民はいったいどのような人たちであるのか、元々日本人被差別部落の人たちも居住していた地域であるということが気になっておりまして、こういう地域の特徴が移民・難民を引き受けるときに何か影響をしてないのかも説明がほしいと思っております。

三つ目は、「共振者」が誰なのかという説明がありましたが、この「共振者」が、なぜ「あえてかかわろう」としているのかを考察する必要があるのではないかと思います。

四つ目は、きっとこれからの研究の進展によって答えが変わるかもしれませんが、難民を主体に「食の調達実践」を描くのか、「共振者」を主体にして難民というマイノリティと地域住民の関係性を明らかにするのかを明確にしたいのか、ご本人はどちらの方向性を考えているのかということです。

瀬戸徐映里奈：

許さん、コメントをありがとうございました。私が省略してしまったところについてコメントをいただけて助かりました。まず、自分たちの食文化を続けるという行為がビジネスにではなく、周辺住民との関係を築く契機にどのようななっていったのかという質問についてお答えしたいと思います。被差別部落があることが移民の受け入れと関連しているのかということとも関係しているので、そこからお答えしたいと思います。ベトナム難民がまず集住した地域は、被差別部落内にありました。日本語が最初はいまよく話せないということで、就労先もかなり限定されてしまいます。姫路市でベトナム難民をまず受け入れた地域が、皮革工場であるとか、食肉加工場であるとか、労働者が不足していて、外国人

労働者をかなり求めていたところがまず受け入れをしましたので、その地域に多くの難民が定住していくようになります。またそうした地域では、在日外国人ということで居住差別をされることのない、安価な住居がありましたので、そのためにベトナム難民が集住していくことになりました。そうした集住環境を使って、エスニック・ビジネスを通じて食材を調達することが一般的なのですが、ここでは人数が少ないためエスニック・ビジネスに頼ることができません。ですので、商店での購入を通じた普通の消費行動では、必要なものが調達できませんので、様々な方法を試みていくようになります。地域住民との関係で言いますと、農地を確保しているということがあるかと思います。この地域の中には、耕作放棄地が散在しておりまして、こうした耕作放棄地を、地域住民との関係を活かして借りたベトナム難民が、ベトナム料理に必要な野菜を栽培しているという事例が見られます。ベトナム料理を食べたい、自文化の食事を食べたいという欲求が、地域住民と関係を築いていくきっかけとなっているということです。

二つ目の、食材を調達する上での家族分担についてですが、簡単にはうまく説明はできないのですが、農地の管理や利用のために男性だけではなく、女性も多く参加していることなどがあります。従来、食については女性が中心に活動するという認識があるのですが、食材調達過程まで見ますと、男性もかなり参加しているという状況が見られます。もちろん、これは世帯ごとに大きく違いがあります。

「移民」と「難民」が異なるのかという点についてですが、すでに定着から 30～40 年が経過しており移民に近い状態になっております。「難民」として、在留資格などは、移民よりもむしろ保護が厚いので、もしかしたら「移民」よりも生活はしやすいのかもしれませんが、ですが、ファミリー・ネットワーク形成については、移民よりも困難であったという経緯がありますので、その点では移民とは大きく異なった経験をしています。

「共振者」については、ケースごとで多様ですので、これについては今回は細かくは論じておりません。

研究において「難民」を中心にするのか、「共振者」を中心にするのかという問題ですが、これは前者です。しかし、「共振者」の関わり方というものも研究の上ではかなり参考になるのではないかと考えています。ありがとうございました。

報告者：野口優 評者：楊維公

楊維公：

京都大学文学研究科の楊維公と申します。私は中国古典文学を専門としていますが、主に扱っている文献は近世、近代のものなので、漢代は私が主に扱う時代より 1500 年も前の時代で、漢代に関してはほとんど門外漢です。素朴な感想と気になったところだけ述べさせていただきます。

居延漢簡は大変有名なものですが、私の居延漢簡に関する知識は本当にこの有名な名前にだけ留まっています。本日その発見から研究の歴史、特に京都大学における研究の経緯を詳しく紹介していただき、大変勉強になりました。主に中国文学研究に限っていますが、私も京都大学をはじめとする日本ないし中国以外の地域の中国学研究の歴史や仕組みに興味を持っています。居延漢簡研究班のように、古文書を精密に解読し、そしてその細かい作業を基礎とした実証的な研究は京都大学の東洋史学研究ないし中国学研究の伝統的

な学風になっていると言ってもいいのではないかと思います。

一つ気になったところは、どうして 1951 年の時点で京都大学人文科学研究所が居延漢簡の研究を始めたのでしょうか。「勞榦氏の『居延漢簡釈文之部』は 1951 年に日本にもたらされ」と述べておられましたが、もちろん資料を入手したというのは重要なことかと思いますが、その他には何か特別な理由や背景がありますでしょうか。

もう一つお聞きしたいことは、「居延漢簡そのものは、日中戦争の戦禍を避けるため、1937 年に香港に輸送された後、1940 年米国に輸送され」と述べられましたが、勞榦氏は簡牘そのものを見られない状態で解説と研究を進めたのでしょうか。その研究のもととなる資料は何だったのでしょうか。そして、三つ目は簡牘がアメリカに保存された 25 年間、日本や台湾で研究が進む中で、アメリカではどのような研究がなされたのでしょうか。

以上、とても素人的な質問で申し訳ありませんが、どうぞよろしくお願いいたします。

野口優

楊さん、コメント誠にありがとうございます。楊さんのご質問は、一点目「居延漢簡研究班の結成の要因」、二点目「勞榦は居延漢簡の実物を見ずに研究を進めたのか」、三点目「居延漢簡がアメリカに移った後の、アメリカにおける居延漢簡の状況」の三点に集約できるかと存じます。この三点を順々に回答していきたいと思います。

まず、一つ目の「居延漢簡研究班の結成の要因」について回答させていただきます。

研究班班長の森鹿三氏の「居延漢簡研究序説」（1953 年）によりますと、勞榦氏の『居延漢簡考釈・釈文之部』が 1943 年に公刊されていたことは知っていたそうですが、長い間手に入らず、ようやく 1951 年に、当時北京に住んでいたかの有名な今西春秋氏が届けてくれたそうです。その結果、この漢代の基本史料を研究することができるようになった、とあります。また、森先生は、その論文のなかで居延漢簡を「秘宝」と呼んでおります。森先生の話を見る限り、やはり『居延漢簡考釈・釈文之部』が入手できたことが、研究班を結成する最大の要因であったと考えて誤りないと思います。その他の要因は、それほど大きなものではないように思います。

続いて、二点目の「勞榦は居延漢簡の実物を見ずに研究を進めたのか」について回答させていただきます。邢義田氏の「勞榦院士訪問記」（1983 年）によりますと、居延漢簡が香港に運ばれた際に、香港で漢簡の写真を撮り、その写真が四川の中研院に送られ、勞榦は研究を続けました。つまり、勞榦は、簡牘の実物ではなく、香港で撮影された漢簡の写真を見て、研究を進めたことになります。

最後に、三点目の「居延漢簡がアメリカに移った後の、アメリカにおける居延漢簡の状況」について回答させていただきます。発表でも少し触れたように、居延漢簡は、アメリカの国会図書館の善本室で厳重に保管されていました。邢義田氏の「傅斯年、胡適与居延漢簡的運美及返台」によりますと、アメリカ国会図書館に送られた居延漢簡は 14 の箱に分けられました。全ての箱には鍵（錠：中国語「鎖」）がかけられまして、その一つ一つの鍵には、1～14 の数字が入った封蝟（中国語「火漆」）によって、封がなされました。そして、その箱の鍵（中国語：「钥匙」）は、当時の中華民国駐米大使の胡適に渡されました。その後、1958 年及び 1965 年に台湾の人間が漢簡の様子を見た際には、封は全く開かれた形跡がなかったそうです。1965 年は発表でも触れたように、居延漢簡が台湾に返還された

年です。このことから、アメリカに居延漢簡があった 25 年間では、アメリカにおいて居延漢簡の研究が全く行われなかったと判断して間違いないと思います。

報告者：堀江未央 評者：柳建坤

柳建坤：

本報告は現代の中国社会の変化の中で民族間の交流の形態、民族の心理、そして少数民族地区の社会構造の変化を活写しております。

まず、本報告は歴史の視点からラフ族の移動要因と移動主体の変化の過程を考察し、労働力移動を主とした移動と結婚移動現象との区別を明らかにしました。両者はともに少数民族地区の経済的機会の欠乏により生じる人口流出という点で一致しておりますが、移動先では差が生まれます。農民工の移動は都市と農村の経済レベルの格差によって、流入者には社会的地位上昇の機会が与えられますが、結婚移動は主にラフ族が漢族の農村地域へと移動するものであり、なおかつ結婚の対象は主に経済力のために現地では配偶者を得ることが困難な漢族の独身青年となります。このような地域の発展水準と人口の同質性はラフ族女性に生活環境改善の機会を与えることを困難にさせます。報告者のフィールド調査を通じて、これら女性が移動後に生活への不適応を生じさせるだけではなく、民族間の心理的隔たりがなお存在し、しかもそれが拡大する傾向にあることが明らかになりました。

このほかに、本報告の最大の貢献は、ラフ族女性が移動後に元の家庭の構造にも深刻な影響を与えることに着目していることであり、これもまた報告者が主に議論している問題であります。まず結婚移動はラフ族の双系的な親族関係を崩壊させ、「娘」の役割の危機が形成され、父母は娘の元の家と嫁ぎ先の間の境界に対して曖昧にしています。そして、ラフ族の宗教観念の中での「家庭」の地位の変化が起きます。一度女性が外へ嫁ぐと、父母はその魂の帰属アイデンティティに困惑します。従来の研究が主に結婚移動女性の「社会適応」問題に関心を向けているのに対して、本報告は視点の切り替え、女性の父母の結婚移動に対する認識を研究することで、これがもたらす親の代の観念および家庭構造の変化などの問題を明らかにしています。

ここからわかるように、ラフ族女性の結婚移動は親と子の両世代が程度は異なるもののともに問題を抱えることとなり、不完全な家庭構造の中で「周縁者」になってしまうのです。報告者は地域間コミュニケーションの方法を模索することを強調しているものの、個人の努力によってだけでは、こうした外在的な要素による制限を克服することは困難です。この点において、中国の政策決定者と執行機関のはたらかしは無視できません。報告の中で、このような経済的機会を求めて両性が結合することは、中国の政治と法律では婦女誘拐売買という「犯罪行為」と定義され、それゆえに少数民族女性はその社会経済的地位の上昇に対して障壁を設けられていると報告者は観察しております。もう一方の角度から観ると、もし個人の移動の権利が尊重保護され、女性の利益と権利を護る法律が十分に改善され、なおかつ健全な社会保障制度と高齢者への福祉が改善されるならば、親と子の両世代の生活上の圧迫は減少し、地域間の移動がもたらす精神的な危機や家庭での役割の問題も緩和され得るでしょう。このため、政府は少数民族の経済発展に力を注ぐだけではなく、さらに権利や利益の保護の問題を重視するべきだと思います。

堀江未央：

私はいま柳さんがおっしゃったことにまったく同意いたします。そうした政策提言がまったく行われていないわけではなくて、何人かの研究者はすでに政策の問題点や法律の穴を指摘しています。ですので、それに関して、日本人の研究者である私が雲南に行ってそのような貢献ができるとはあまり思っておりません。しかし、雲南での現地でわかったことについて、みなさんに知ってもらおうということはとても重要だと思っています。

私が地域間交流を重視する理由のひとつは、省の範囲によって行政が区切られておりますので、省を越えて移動した人を追いかけるのは、たいへん困難を伴っているからです。娘が出ていくこと自体を反対しているわけではないのですが、娘が出て行って、3年、4年待って、娘がなんらかのルートで家の電話番号を聞き出して、電話をかけてくるまで待つというのが親の基本的な姿勢となっています。そのために地域間の、今回は「境界」という言葉がありますが、雲南省と他の地域の間にもボーダーがあり、そのボーダーを越えてしまうとコミュニケーションが難しくなるので、それを改善する意味でも地域間交流の大切さを言いました。もちろん、女性の権利保護は、もっと移動をしやすくして、地域間交流を強める上で重要かもしれないと思っています。

柳建坤：

インターネットなどの普及によって以前よりも地域間交流は容易になったように思います。ですので、私はこの点については楽観的に考えております。

堀江未央：

それについてもまったく同意で、婚出した女性たちも婚出までは漢字を知らないのですが、婚出した後で漢字を覚えるということがたくさんあり、実際に婚出した後に、誰がどこにいて、誰がどこにいるということを、実は彼女たちはよく知っているのです。

報告者：和川軍 評者：郭まいか

郭まいか：

京都大学で東洋史を専攻している郭まいかと申します。

この報告のポイントは、政府・協会がトンパ文化を監督することに対する違和感をついたもので、トンパ文化のシンボル化、観光化、商品化、経済化の過程、つまり、トンパ教が村の社会関係から離れ、「神聖化」していく過程を描くことにあると理解しました。

そこで質問ですが、実際のナシ族の若者について、どのような状況があるのかということについてお聞きしたいと思います。

文化の経済化と言いましても、政府・協会の活動の甲斐あって、若者がナシ族としてのアイデンティティに目覚め、トンパ文字やトンパ文化について学び始めるという状況があります。そして、トンパはもともと社会的地位が相対的に低く、辺鄙な地域に住んでおりましたが、しかし、上のような事情により、若者も将来的に観光業で生計をたてることができ、村に残ることができるという、魅力的な職業としてのトンパの一面もあるかと思っています。

しかし、一方でナシ族が漢族文化を受け入れていることも確かです。都市における国際化、市場化、現代化の影響を受けることは不可避であり、都市に出て生活したい若者もいるのではないのでしょうか。

中国で有名な文化人類学者の費孝通がトンパについてコメントをしております。「ナシ族のトンパ文字は使用範囲もかなり狭いのに、これを学生に習わせることにどういう意味があるのか。学生の負担は大きすぎないか。もちろんトンパ文字を含めたトンパ文化を研究してほしいが、これを普遍的に押し広めることは非現実的である。」(2002年)とコメントを残しております。

和さんもナシ族だと先ほど知ったのですが、そこで、ナシ族の若者としておうかがいしたいのですが、ナシ族居住地区を観光化、つまり伝統文化を温存することによって、村からの若者離れは起きているのか、いないのか、という点をお聞きしたいと思います。もう一点、もともとトンパ文化が外部の多様な文化・宗教を受け入れやすいという性格を持つことも踏まえ、この現象をどう考えるかということについてお聞きしたいと思います。

和川 軍：

コメントをいただきまして、ありがとうございます。それから、いただいたコメントの多くは、私の考えていたことです。一つは部族意識の高まりで、第二は若者の都市部でのアルバイトや仕事についてです。第一の問題に対する答えは、観光区には多くの若者が観光市場に参加するかどうか、ということだと思います。これは疑問のないことです。更にこの観光ということについて言いますと、若者は観光市場に参加して彼らがまず学ぶのは何かと言いますと、彼が接触した漢族文化、更には西洋文化というものです。実際は多くの漢族文化というのは西洋文化の影響を受けています。現在はグローバル化と都市化などが進んでいるため、ナシ族の若者はこの観光市場に参加する中で、多くの社会問題を引き起こします。実際、現在私たちの村で多くのお年寄りが口にすることがありまして、それは現在の若者はどうしてこんなに規則というものがわからないのか、ということです。だから、彼らが受容しているのは外来の消費主義ですが、多くの外来文化の重要な部分については本当に身につけているわけではないのです。ですからこれはとても大きな問題です。現在私たちナシ族の若者はこのような問題に直面しているところです。更に現在多くのナシ族はもうナシ語がわからなくなっています。これは一つの民族にとって最大の悲劇です。

それから第二の問題についてですが、トンパ教は非常に外来文化を受け入れており、長い歴史発展の流れから言えば、トンパ教とは一種の外来の宗教や文化との融合の産物なのです。ですから、その源流において変化がないようにしようとすれば、その流れは途切れることなく流れ続け、壮大であり続けるでしょう。この過程においては、現地の文化主体であるナシ族、政府部門、その他の文化機構を含め、いかにして把握していき、いかにして安定させ、発展させていくかということが非常に大きな問題であると思います。ありがとうございます。

報告者：林子博 評者：テン・ヴェニアミン

テン・ヴェニアミン：

東アジアにおける近代化という難問をどのように理解するかという意味で、発表者は論争史の手法による明治日本の道德教育史に関する新鮮な観点を提供してくれました。例えば、近代中国において近代日本の道德教育が知識人の関心を集めていたという事実は、大変興味深かったです。ただ、この発表について以下のようないくつかの疑問点が残りました。

一つ目は、明治時代の道德教育において、道德教育の構想に関する多様な考え方があったが、発表者はその文脈の中で「道德」の定義をどう捉えているのかということです。また、「道德」と「主体」の関係をどう位置付けているのでしょうか。

二つ目は、森有礼は道德教育に対する独自の考え方を持っていたが、森有礼の思想において、「道德」と「倫理」は同一的に捉えられていたのでしょうか。あるいは、異なるものとして捉えられていたのでしょうか。

最後に、道德教育の過程において、教師は道德を教授する役割を担い、その教育システムの実行者でありました。したがって、教師は大変重要な役割を果たしていたと言えるでしょう。では明治時代の学校で道德教育を担当していた教師たちは、日本の教育現場または教育思想においていかなる役割を果たしていたのでしょうか。そして彼らはどこで、いかなる訓練を受けた人材だったのでしょうか。

林子博：

ご質問をありがとうございました。私が話しきれなかった部分をうまく拾ってくださったと思います。順番にお答えしたいと思います。

一つ目の質問に関しては、「道德」がどのように定義されているのかという問題かと思います。これは非常に重要だと思います。「道德」という言葉の定義は二つの視点があります。ひとつは、分析概念としての「道德」、もうひとつは歴史用語としての「道德」です。分析概念としての「道德」は、私の研究の中で出てくる「道德教育」の「道德」のことで、歴史用語としての「道德」は、二つ目の質問とも関連しております。

分析概念としての「道德」について私自身がどのように定義しているのかについて考えを述べたいと思います。私の理解ではふたつのレベルがあります。ひとつは、個人の躰としての道德、つまり集団生活における争いを防止するためにひとりひとりが守るべき、掟、規範など、個人レベルの道德があります。あるいは、より幸福な人生を送るための基準としての道德があります。二つ目のレベルは、国家としての道德です。つまり、国民の統合や国民の国家への求心力のための規範、ナショナルな次元での道德という側面を有していると思います。ひとりひとりの個人が、近代国家の構成員、つまり国民として、一定の規範に従い、内部の対立や葛藤を克服し、外からの植民地圧力に対抗する富国強兵に対応する規範、あるいは、その口実を提供するものも道德のひとつの側面と言えるかと思います。これが国家のレベルの道德と私は理解しております。

それから二つ目の質問につきましては、森有礼が「道德」と「倫理」をどのようにとらえていたのかということですが、彼の場合は違うものとしてとらえていました。それは道德の歴史用語としての次元とも関わってきます。当時は「道德」と「倫理」以外にも、道德

教育に関しては、「修身」という重要な言葉がありました。そして、「修身」は小学校の徳育科目でして、それから「倫理」という言葉は、森有礼の時代に新しく出てきた言葉であって、「倫理」という言葉を初めて日本近代教育の制度体系に組み込んだのは森有礼です。森が文部大臣になって、中学校と師範学校における「修身」という科目を「倫理」に変えました。彼の理解では、「修身」はさきほども言った個人の次元の話でしたが、「道徳」と「倫理」は中等教育の中で扱うべき問題であって、「道徳」は人間が果たすべき義務、たとえば「親孝行をなさい」など義務の形で述べるのが「道徳」であり、「倫理」はなぜそうした義務を果たすべきなのかを考える標準という形で表すもの、つまり根本的な標準と定義されています。中等教育では、「倫理」と「道徳」を学ぶべきであるというのが、森有礼の理解です。

最後の質問ですが、教師たちは教育現場や教育思想界でどのような役割を果たしたのか、またどこで訓練を受けたのか、ということでしたが、森有礼の時代では小学校の教員になる人たちは尋常師範学校で訓練を受けました。どういう訓練を受けたのかと言いますと、いくつか段階がありまして、森文政期以前では、経書を教育内容としたのに対し、森文政期では、西洋倫理学の知識が教育内容に取り入れられたと思われます。しかし、教育勅語が發布された後は、尋常師範学校の倫理科は、再び修身科に変えられました。倫理学の教科書もすべて消えたわけではなく、1890年代になると倫理学もまた学ばれるようになりました。

報告者：姜海日 評者：江俊億

江俊億：

皆さん、こんにちは、台湾大学の江俊億です。日本語はまだうまく話せませんので、中国語で失礼させていただきます。姜海日さんのこのご発表は国家有機体学説の明治期日本と北朝鮮の受容と表現に対する、簡明にして要を得たご紹介でした。この問題に対して全体的に把握されているのであれば、とてもこのようにはまとめられるものではないと思います。姜さんのご配慮とご尽力の賜であり、誠に敬服に値するものと思います。

私自身の研究は専ら儒学思想ですから、もとより姜さんのご研究に対して妄りに発言しようとは思いません。それに私が基づいているのは中国語の翻訳原稿ですから、もともとのお考えとずれるところがあるかも知れません。ですから、以下では勉強させていただいた印象について、三つの観点を提出させて頂いて、姜さんやご来場の皆様方にご示教賜りたいと思います。

姜さんは最初に「国家有機体説」を持ち出された時、明確に「有機体」を「生物」として定義し、また「国家有機体説」とは「生物学」の角度から「国家」の形成と意義を解釈した学説であるとされております。このため、第二段落で姜さんが「国家有機体学説」の語を用いてヘーゲルの「国家」論を呼ぶ時、違和感が感じられました。

私の理解では、ヘーゲルの「国家」論とは、私たちの財産、家庭、ひいては社会、国家とは個人の精神の客観化された表現であって、それもまた主体的な自己の中に内在している、とみなすものです。この中には普遍的な道徳理性が含まれ、また特殊な経験としての自己、欲望として自己も含まれています。ですからヘーゲルは、私たちは「倫理生活」を経て道徳理性を実行し、客観表現を守らなければならないのであり、このようであってこそ個人

の個性性は十分に発揮され、道徳の普遍性も安定させられると考えていたのです。

生物学的な意味での「国家有機体学説」について言えば、最大の問題は国家全体を既成事実として見てしまうことです。個人が生命体としての国家において捉えられれば、それは細胞と同様の存在に過ぎません。このようであれば、個人は国家を否定することはできず、国家を決定することもできません。制度の形成と進展については、説明することができず、国家を制度と切り離して、自然の存在とみなしてしまいます。ですから、この点から見れば、ヘーゲルの言うことは、精神、価値実践と文化意義における国家有機体論であって、生物学上の国家有機体論ではなく、この二つの観点は同じものではないのではないのでしょうか。

実際に、姜さんは第六段落、第八段落でこの意味のことを仰っていて、ただもし第三段落の前で細かく説明があれば、明治時期日本の「天皇族父学説」と北朝鮮の「社会政治生命体論」の特殊性がより鮮明することができたのでは、と思いました。

私の理解では、ヘーゲルの国家論は、精神、価値実践と文化意義における国家有機体論であって、生物学上の国家有機体論ではないと思います。姜さんは第六段、第八段で明治時期の日本の学者が誤解した点を指摘していますが、もし前の三段落のところで更に詳細な説明があれば、「天皇族父学説」と「社会政治生命体論」の特殊性をより鮮明にすることができのでは、と思いました。

姜さんの第七段落の、日本国民が天皇に対して忠孝を尽くすということと、中国の儒教倫理とは抵触しないという理解に対しては、私は以下のように思います。中国儒家思想の忠孝に対する見方と、日本が幕末維新以来の、日本の天皇幕藩体制から生じた忠孝一致論とは同じではないと思います。この差異については、尾藤正英先生や、辻本雅史先生に詳細な分析がありまして、姜さんにご一読いただければと思います。徳川時代の兵学者や陽明学者の「忠」「孝」に対する考え方と忠孝一致論との関係については、張崑將先生の專著がご参考になるかと思います。

姜さんは2ページの14行目のところで「社会政治において生命体説が正式に提出される以前、朝鮮は既に指導者の人民に対する『愛』を『父親と同様』の愛としていた。」とします。また姜さんは、指導者を父親と見なしたことは、「儒教倫理中の孝道を一種の政治支配の手段とした」ことだ、とします。そうしますと、もし「朝鮮」には金日成以前に既に領袖の人民に対する愛を父親と同様の「愛」とみなす思想の原型があるとすれば、朝鮮時代(1392-1910)に王と両班臣民の間に既にこのような「虚偽の血縁関係」があったということになるのでしょうか。もしそうではない、ということでしたら、その部分の言葉はどのように理解すればよろしいのでしょうか。

姜さんの発表の2ページ14行目に、朝鮮は、金日成以前に、既に政治上の指導者を父親に擬えていた、とします。これは朝鮮時代に王と両班臣民との間には既に「孝道」が利用され「政治支配の手段」とされていた、ということの意味するのでしょうか。もしそうではない、ということでしたら、その部分の言葉はどのように理解すればよろしいのでしょうか。

以上の三点につきまして、姜さんにご示教賜りたいと思います。よろしくお願いします。

姜海日：

コメントをありがとうございます。一つ目の質問の国家有機体論とヘーゲルの「国家精神」の関係ですが、私は一般的な国家有機体論全体について論じようということではありません。これについては注をつけるべきでした。ヘーゲルの「国家有機体説」についても、江さんからご指摘をいただき、大変勉強になりました。ヘーゲルを引用したのは、実体的なものと精神的なものがあるということを言うためです。ヘーゲルについては、「国家有機体説」というよりも「国家人格説」とであると指摘されることが多いかと思います。

二番目は、日本の国民に何の抵抗もなく受け入れたのかということでしたが、日本の国民をすんなりと受け入れたというわけではなく、忠とか孝とか中国の倫理とかの観念を手がりにしていったと思います。

三番目の質問ですけれども、金日成の前に首領を父親としてまつということがあったのではないかとおっしゃたのですけれども、これは翻訳の問題で「朝鮮」と「北朝鮮」という言葉の混同があるかと思います。確かに儒教の中では「忠君」というものはあったのですけれども、社会政治的生命体の中で、民衆の「父」として金日成を定義するときの論理構造はかなり違っているので、同一視することはできないかと思います。朝鮮王朝の時の両班の中の議論についても研究がありますが、それは実体的というよりも、論理的背景の説明にとどまっています。

報告者：矢内真理子 評者：羅太順

羅太順：

矢内さんのご報告では、主に被災地と非被災地の情報の違いについてと、災害から得た教訓を報道側と市民側に分けて考察することを試みています。その結論として、市民側は「日頃からの備え」が必要であり、報道側は「多様な情報源から多様な情報を発信すること」が重要であるとします。ここで、疑問になるのは、報道側の教訓として挙げられたことは、結局、選択行為の責任を最終選択者である個人に帰させるということになるのでしょうか。もちろん、このようなことを報告者が主張しようとしたとは、私自身も思っておりませんが、ただし、報告原稿を読む限り、そう考えざるをえませんでした。より詳しい説明をくだされば理解に助かります。

ご報告の内容で共感を持ったのは、「共助」の箇所です。報告者は2014年長野県の事例を取り上げながら、区長を頂点とする安全確認体制が日頃から身近にあったため減災が可能になったと述べています。一方で、大都市の人々は「セーフティネット」から漏れ落ちる可能性が高いことに注意を喚起しています。

疑問に残るのは、大都市において「共助」はいかにすれば可能であるかということです。それとも大都市においては別の対策が必要なののでしょうか。

最後に、報告のタイトルに「情報の境界線」と書いてあり、報告論文にも「被災地向けと非被災地向けの情報の違い」について述べると書いてありますが、報告の中身は「被災者が求める情報とマスメディア報道の問題点」を取り上げるほか、ラジオ放送の重要性などについて語っており、被災地と非被災地との間の情報の境界線についての叙述は見当たりませんでした。あるのは被災地が求める情報とマスメディアが提供する情報の間に生じる

ずれについての記述であり、「情報の境界線」ではなかったように見えました。

「情報の境界線」とは何なのでしょう。私自身は思想史を検討する立場なので、具体的な経験的事実についてではなく、思想的、理論的なコメントばかりで恐れ入りますが、お答えをいただければと思います。

矢内真理子：

「選択行為の責任を最終選択者である個人に帰させるということ」についてお答えしますと、そういうことではなく、教訓については報道機関側が克服すべき問題であると思います。ただし、こういった報道をして欲しいであるとか、こういった報道は問題ではないのかという声は、受け手側市民が声を挙げていく必要があると思います。たとえば、被災地の報道ヘリコプターについては、阪神淡路大震災ではあまりに振動や音が大きすぎて、余震と勘違いしてしまったという話ですとか、救助の際に被災者の声が聞こえないという話があり、そうしたことは体験しなければわからないことではないかと思います。

二つ目に関して、大都市については個人個人のつながりが希薄になっているという現状がありまして、とくに人の移り変わりが激しくて、最近では隣に誰が住んでいるのかわからないということが日常的にあり得るわけです。まずは隣が誰なのか知ることが個人でできることなのかもしれません。それ以外にも行政の手立てであるとか、考えていくべき問題があると思います。

最後の「情報の境界線」については、被災地にとっては生活に必要なミクロな情報と、全体的なマクロの情報の両方が必要なのですが、被災地ではないところではマクロな情報が必要であるという違いがあるわけです。マスコミからでは、ミクロな情報は得づらいという状況があります。「境界線」というよりは「疎外」と言った方がいいかもしれません。

問題なのは、東京が情報発信の中心地であることや、マスメディアの特性として、テレビや新聞がかなり多くの人間を対象にしたものであるということです。

羅さんからは示唆に富む、考えるためのヒントをお与えいただきました。この報告の機会をお与えいただいたことを心より感謝いたします。

総合討論

編集・翻訳：中山大将、福谷彬

矢内真理子：

調査のために現地での人間関係をつくる際、何らかの葛藤を感じたことはありますか？

瀬戸徐映里奈：

ご質問をありがとうございます。私自身の調査における調査対象者との葛藤について、ひとつめとしては、私は支援の場に参加することが多いのですが、その支援の場というのは、日本語教室であるとか、二世の子の補習教育に参加する場合があります。そこで私自身もおあし得る側として参加するのですが、自分が「真の支援者」ではないことが後ろめたさになっているのだと思います。もちろん、研究者ですので、研究を理解してもらった上で調査データをいただくのですが、それが現場で求められているような、たとえば行政に関わるであるとか、子どもたちのために社会的な動きを導けるような研究調査ではないということです。ただし、そういう研究も必要だと私は思っておりまして、支援を必要としない場所ではどう地域と生きているのかということをはっきりさせることは大事だと思っているのですが、それがすぐには理解を得られるようなものではなく、その場にいることが常に何かしらの葛藤を生み出します。

日本におけるエスニック・マイノリティのことを同じく日本に生活する私が日本語で書くということが、これから育っていく2世の子どもたちにどんな影響を与えるのかについては、すぐに答えが出るわけではないですが、相手にとって都合のいいことだけ書くということにならないように気を付けながら、けれども暴力的な記述はしないという緊張関係を常にもちながら現場の中で調査を進めていこうと思っています。

堀江未央：

藤についてですが、フィールドワークにおいて常に葛藤は避けられないものと思うのですが、私自身の問題として考えていることには、ふたつみっつほどあります。

ひとつは自分が日本人であることです。日本人なのにどうして中国の農村へ来るのかということやずっと聞かれたり、日本と中国の歴史の話をとくさんされるということが、しばらくの間、悩みのひとつでした。

そのような問題は、私がラフ語を習得することで次第に薄まっていったのですが、もう一つの問題は、何を調査しているのかという問題です。これが二つ目の問題です。私自身はラフ族の固有の文化を調べたいという意味もなければ、その社会が変化するならその変化のプロセスを描きたいと思っているのですが、そのように説明しても現地の人は理解してくれず、ラフの伝統文化を調べに来たのだと理解され、わかってもらいやすいということに、常に葛藤がありました。

もうひとつは、結局フィールドワーカーというのは、何をしているかわからず、そこに住んでいる人としてしか理解されないと思うのですが、それを突破で来たなと思ったのが、発表でもお話しした、婚出した女性のところに私が行くということになった時です。

和川 軍：

ありがとうございます。日本の方が中国へ行って研究を行うのは異文化研究かも知れませんが、しかし私が研究しているのは自文化の研究なのです。ですから自文化の研究を進める時、起こりやすい問題は、私たちは歴史資料を見ることを通して、また既に蓄えられた自分の民族のものに関するものを勉強することを通してする、ということです。

しかし、現地の人とお話する時、彼らと交流して問題を尋ねる時、彼らはもしかしたら彼らの自分の文化に対する理解は、私たちのそれに対する意識の位相ほどには、自覚的に捉えていないかも知れないのです。ですから、私たちは彼らよりも考え過ぎてしまう、ということが起こりやすいのです。実際は彼らにとっては簡単な問題であっても、私たちが色々と考えてしまい、それでつい「これはこういうことじゃないか」と言ってしまうと、それは実際のところ私たちが自分で答えを出してしまったのと同じであって、相手の回答の可能性を狭めてしまうことになるのです。なので、私がフィールドワークをする時、特に自文化の研究をするとき、自覚するにしろ、無自覚にしろこの種の先入観はしばしば起こります。なので、自分の研究に対して一定の影響を与えるかも知れません。

それから、二つめは、異文化研究をする上で、多くの中国研究に接触することで、中国にやってきて研究する欧米、ドイツ、日本の方に接触することです。彼らが私たちに言うには、フィールドワークというのは、しばしば少なくとも一年で普通は三年から四年ですが、その三年から四年の間は彼らは五個のことだけしかしないと言います。それは、食べること、酒を飲むこと、タバコを吸うこと、おしゃべりすること、ぼーっとすることの五個だ、と。これが人類学者がフィールドワークをする時にする五個のことだそうです。三、四年この五個のことだけをして、退屈ではないか、というかも知れませんが、ですから心の状態がとても大切なんです。

あとは、言語でして、言語の壁と心の状態が非常に重要です。言語というのは一つの問題でしかなく、その他の方面、文化などのその他の方面も含みますが、現地に溶け込むというのはとても大変な段階です。しかし、一回言語を学んでしまえば、その地で暮らした期間が長くなると、多くの問題は自然と解決するので、始まったばかりの段階というのが一番大変なのです。ありがとうございました。

野口 優：

魂には2種類あり、1つは肉体に宿り、もうひとつは炉にあるということですが、ひとつの家には複数人いることが多いはずですが、それでは、炉には複数の魂が宿っていると考えてよいのでしょうか。

堀江 未央：

はい、その通りです。

研究紹介 日本語



2016年2月4日
研究紹介の様子
研究介绍的情景

2016年2月3日
総合討論の様子
综合讨论的情景



境界地域史研究の構想

中山 大将 (NAKAYAMA Taisho) *

戦後日本における日本植民地史研究は、個別の地域史研究として始まったわけではなかった。研究者たちの関心は主に日本資本主義発達史にあり、その背景にはマルクス・レーニン主義があった。レーニンの帝国主義論において植民地獲得・分割闘争は帝国主義の重要な要素であり、日本植民地史研究の主な関心は植民地における搾取と抑圧にあった。

しかしながら、1991年のソ連崩壊とバブル景気によりこうした歴史観は説得力を失っていった。その一方で、旧植民地地域などとの研究の国際化によって、植民地史研究が特定の国家・民族集団による特定の国家・民族集団への抑圧・加害の歴史の研究を意味する傾向が現れるようになり、人類史的普遍性の追及は後退していった¹。

日本で比較的早くに東アジアについての地域史研究運動が起きたのは東北アジア地域である。日、中、露の大国が交錯する満洲、蒙古、極東やその周辺地域の歴史を議論するためには、現在の国境に沿った歴史叙述では不十分だからである。国外の動きとしては、1990年前後から、サハリン島史や台湾島史といった大国の一地方史としてではなく、歴史的特殊性を持った独自の地域史運動がそれぞれの地域で盛んになった。

境界地域とは、こうした大国間のかけひきの中で境界変動を経験した地域である。確かに、1950年代以降東アジアで大きな境界変動は起きていないが、領土問題は終焉してないどころか再燃しつつある。こうした状況の中で、従来の国益主義を脱し、住民の視点から境界問題を考える「境界研究」という研究領域がようやく日本でも確立されつつある²。

境界研究の視点を地域史研究と結合させた「境界地域史研究」を筆者は構想している。それは大国の「辺境」の歴史ではなく、大国による境界変動の舞台にさせられた地域から観た近現代史であり、従来の植民地史研究と地域史研究では十分に追及できなかった普遍性の解明を志向する。仮に歴史研究者の使命が、国家や民族、地域主義者への奉仕ではなく人類史の解明にあるとすれば、普遍性の解明こそが課題となるはずだからである。

筆者が研究を重ねてきたサハリン島は、日露間の5度の境界変動を経験した境界地域である。政治外交史のみならず、境界地域の住民の視点から歴史を再検証するために筆者は公文書や運動団体資料、メディア資料、インタビュー調査を基に「サハリン残留者」の戦後史研究を進めている。「サハリン残留者」とは第二次大戦後のソ連による日本領樺太（サハリン南部）の占領と領土化によりサハリン島から祖国への帰還を阻まれた人々であり、「日本人」はソ連社会主義の被害者として、「朝鮮人」は日本帝国主義の被害者として描かれてきた。しかし、なぜ境界変動の結果としての同じ「残留」現象の「犯人」が異なって論じられて来たのか。“人間”にとって“民族”や“国籍”、“境界”とはいったい何なのかという問いかけは国民国家の時代であった20世紀を人類史の観点から問い直すことでもある。

* 京都大学地域研究統合情報センター、助教、京都大学博士（農学）。

¹ 樺太史研究から観た日本植民地史研究の限界については、中山大将『亜寒帯植民地樺太の移民社会形成』（京都大学学術出版会、2014年、9-34頁）を参照。

² 地域史研究や境界研究に関する簡潔な解説は、中山大将「サハリン島と台湾島から見る境界地域史」（福谷彬・中山大将・巫観共編『2014年度京都大学南京大学社会学人類学若手ワークショップ報告論文集』京都大学アジア研究教育ユニット、2015年）を参照。

「中国哲学史」という概念の伝播と発展

日中交流の視角から

陳 威璿 (CHEN Wei-chin) *

本発表では、「中国哲学史」という概念に関わって、1916年以前の日本と1916年以後の中国において書かれた中国哲学史の通史を通じて、今までの発展を考察し、今後の研究方向について考えたい。

現代学科体系の視角から、「中国哲学」と「中国哲学史」の概念の始まりが日本の明治時代に見える。「支那哲学」(中国哲学)を含む「東洋哲学」の教育のために、当時は中国哲学史を撰述するのが必要になった。1916年以前、松本文三郎、遠藤隆吉と高瀬武次郎はそれぞれ『支那哲学史』を書いた。それはいまの中国哲学史の最初の様態で、当時の日本が西洋哲学を通じて中国哲学を構成するの試しであると言える。哲学性を重視するので、宋、明の部分に朱子学、陸王学派しか考察しない、などの特徴もその頃に成立した。その後、日本の中国哲学史の描き方は変化が起こったが(例えば狩野直喜『中国哲学史』)、中国に対する影響と言え、1916年以前の『支那哲学史』撰述のほうが代表的である。

中国の場合に、清末民初の知識人は日本に影響されて、日本の学術現代化の表現をこの頃に受容した。例えば梁啓超は日本語を学ぶのを唱え、明治時代の新語を受けたとともに、日本の影響によって「中国哲学」を研究していった。あるいは、王国維は若い頃に、藤田豊八などの日本人によって、西洋哲学を勉強して、中国哲学も研究し始めた。張之洞が京師大学堂を設けたが哲学科を設置しなかったので、王国維は反対意見を出し、日本の学科体系を参考し、中国哲学史を必修科目としての必要性を力説した。この形勢に従って、中国においても中国哲学史の本が現れた。最初の作品は謝无量『中国哲学史』(1916年)であった。しかしこの本は高瀬武次郎『支那哲学史』の単なる模倣に過ぎなくて、独創性が低い。日本の中国哲学史研究は、この頃にまだ中国に依拠されていたと言える。

胡適『中国哲学史大綱卷上』(1919年。後に『中国古代哲学史』に改称された)は中国において中国哲学史の重要な代表の一つであった。胡適は丁寧に史料の真偽を確認し、西洋哲学の方法を参考して中国の学説を整理し、学説の変化と社会との関係を考察するという方法を強調した。この本の内容は先秦の部分だけで、未完であった。そして学説と社会の関係を重視しすぎて哲学性は減った。それでも、胡適の方法論の意識が強かったので、大きな影響力を得た。

その後、方法論の意識を持ち、今でももっと大きな影響力を得たと言えるものは馮友蘭と勞思光である。馮友蘭がまだ史的唯物論に影響されていなかった時期に書いた『中国哲学史』は、彼に重要な地位をもらわせた。馮友蘭は積極的に西洋哲学を利用して中国哲学の範囲と規定し、その内容を解釈した。そのようなやり方は完全に新しい研究を示範したが、客観的に中国哲学の全部を理解しなかった。一方、勞思光『新編中国哲学史』も西洋哲学を利用したが、中国哲学の独自性は工夫論という概念を指摘したので、胡・馮両氏より進歩したと言えるけど、客観性も足りなくて欠点がある。

今後の中国哲学史の撰述は、前人の業績を踏んで、世界の哲学議題と対話することができたら、このグローバル時代に意味があるはずであると思う。

* (台湾) 中央研究院中国文哲研究所、ポスドク研究員。

屍をめぐる記憶のポリティクス
現在の中国の「万人坑」を例として
王 楠 (WANG Nan) *

中国において「万人坑」は、戦争や天災など通常ではない形で命を喪った人々が埋まっている場所の通称であり、死者が多いため、無造作に埋められなければならない状況を含意する。日中戦争の間、日本軍はその占領地域で多くの「万人坑」を生み出し、大量の軍人や民間人が集団的に殺害された。南京中華門の「万人坑」もその中のひとつである。戦後、中華門の「万人坑」は掘り返され、遺骨の一部が南京軍事法廷へ送られて日本人戦犯を裁くために用いられた。しかし、結審後も南京の「万人坑」は正式な墓地にはされず、「忘却の穴」となってしまった。一方で、旧「満洲国」地域に残された「万人坑」は、「旧社会」砦業労働者の苦難の象徴として、国共内戦や抗美援朝（朝鮮戦争）の大衆動員時には、漢奸（民族の裏切り者）や日米帝国主義を含めた階級の敵を告発するために用いられた。1960、70年代には、社会主義教育運動の興隆に従い、東北や華北などの地域で多くの「万人坑」の上に展覧館が建設され、遺骸を階級闘争の道具とするブームが巻き起こった。

中国の伝統的な習俗では、遺骸は恐ろしい存在であり手続きに則ってすみやかに埋葬されるべきものである。すなわち「入土為安（土に入って安らかになる）」である。民事的なもめごとのために、遺族や同郷者などが故意に遺骸を晒し出し争議の解決のための武器とするような習慣は現在の中国においても依然と存在している。しかしながら、遺骸を掘り出し長期間の展覧に供することは、現代中国の発明と言える。1980年代に入ると階級闘争が中国政治の表舞台から退場するに連れ、「万人坑」展覧館も次第に忘れ去られていった。

1982年、南京の江東門である「万人坑」が発見された。当時、日本で教科書問題が発生したため、長年忘れられていた南京大虐殺の存在が再び注目された。これに続き、南京市政府はこの「万人坑」の発掘を進め、南京大虐殺記念館を建設した。受難者の遺骸は日本軍の暴虐を告発するための武器となり、さらには民族の苦難の記憶の記号へととなった。

階級闘争が描いた「万人坑」同様に、南京大虐殺記念館に展示された遺骸は身元不明で匿名性を有している。発掘時期が遅かったため、事件の具体的状況を思い返すことのできる生存者はほとんど残っておらず、その匿名性はさらに深まった。このため、日本の歴史修正主義者は南京の「万人坑」の遺骸の真実性に対して疑義を呈している。歴史修正主義者に反撃するために、南京大虐殺記念館は1988-99年の第二期発掘事業において、「万人坑」の遺骸の科学的鑑定を進めたが、依然として「匿名性」の問題は解決していない。

けれども遺骸の匿名性は民族の記憶の象徴化を妨害せず、むしろその集団としての特徴が死者を現代の集団的記憶の政治闘争の中へと溶け込ませるのに有益であった。このほか、南京大虐殺記念館の展示戦略と芸術的表現に対する観察を通じて、匿名の集団の中にも差異が存在していることを見いだせる。特に突出しているのは、女性や子どもを中心とする民間人群である。しかし被害者数としても最も多い兵器を手放した軍人を中心とする成人男性の存在は軽視されており、「忘却の穴」の奥深いところに放置されたままなのである。

（翻訳 中山大将、巫靚）

* 南京大学歴史学博士課程大学院生。

隠された境界
中越境界におけるヤオ族の跨境活動と境界社会問題
楊 菁華 (YANG Jinghua) *

中越国境 1,300 キロメートル強一帯には、13 の民族が国境を跨って居住している。この 13 の民族（中国政府が民族と認定したもの）とは、チワン族、タイ族、プイ族、ミャオ族、ヤオ族、漢族、イ族、ハニ族、ラフ族、コーラオ族、キン族、回族、プーラン族である¹。ヤオ族は長い歴史をもった跨境民族のひとつである。中国学界内でもヤオ族に対する研究の始まりは比較的早く、国際化の程度も比較的高く、広西民族大学にはヤオ族研究センターも開設されている。中越国境に跨って暮らすヤオ族（跨国ヤオ族）についての研究の主要な成果には張有隽および範宏貴らによる一連の著作がある。張有隽は史料に基づき、ヤオ族が国外へ移動する時期と経路を整理しただけではなく、さらに広西省内のヤオ族に対して総合的で体系的な研究を進めた。範宏貴の『華南と東南アジアの関連ある民族』の中の「東南アジア研究」ではタイ国、ラオス、ベトナムのヤオ族問題や、ヤオ族の雲南、貴州からベトナムへの越境問題、そして中ラ、中越の国境を跨って暮らす民族の問題について論述している。学界における上述の研究は主に、マクロの視点からヤオ族という集団に対する研究に重点を置き、ヤオ族という集団の「流動性」をグローバル化時代に置いて考察することは行われていない。

筆者の研究の主なフィールドは中国の広西チワン族自治区とベトナムのランソン（Lang Son）省の境界地帯である愛店鎮堪愛村の三つのヤオ族集落である。筆者は 2012 年 5 月、2013 年 2 月および 2014 年 4 月の 3 回にわたり上記フィールドにて現地調査を行った。2012 年 5 月に指導教員が学部生を引率して中越国境地帯の三つのヤオ族集落に赴き調査した際に筆者は同行し、現地では 8 割の人々が国境を跨いで家庭を築いていることを発見し驚いた。現地集落の男性の多くはベトナムのヤオ族の女性と家庭を築いており、この特殊な社会現象は現地のヤオ族の生活へ筆者の関心を引き付けた。ヤオ族は歴史上、常に移動しており、華南の峻険な山々を渡り歩く集団であり、彼らはまさしくスコット (James C. Scott) の描く「統治から逃げ出す人々」の特徴と符合する。世代を経て中越国境地帯を移動し生活する過山ヤオ（ヤオ族の下位分類のひとつ）は共通して有する伝統や風習、歴史的記憶が彼らに強烈な集団アイデンティティを形成させたため、このようなアイデンティティは人為的な政治的境界線では消し去ることのできないものである。このため、新たな民族国家（中国とベトナム）が形成された後も、日に日に明確になる国境区分や不断に煩雑化する出入国手続きが両国家に分断されたヤオ族の人々の間の営為を制約することはできなかった。彼らは山中の道を使って両国間を往来し、国境地帯の市場、慶事祝祭、共同の宗教活動、互助的経済活動および通婚などのすべてが双方の集団アイデンティティを持続させるための空間と支援を提供した。資本と貿易のグローバル化の最中にあって、両国間を往復する「流動生活」も彼らのために新たな機会をもたらし、彼らはもはや深山に隠れた「避

* 南京大学、博士在读、社会人类学。

¹ 参考：李崇：《越南边境民族政策对我国云南中越交界地区跨界民族的影响及对策研究》，中央民族大学 2013 年修士論文。

世山人（世を避けた山の人）」ではなく、両国の経済文化交流の中で次第に重要な役割を演じるようになっていく。集団内部のこのような相互性それ自体は問題はないが、両国の「辺境」地域を跳梁する集団の存在は双方の政府の国境管理や人口統制に対しては挑戦となる。山中の道は住民相互に利便性をもたらすと同時に密貿易の余地を残す。それから、中国国境地帯に嫁入りするベトナムのヤオ族女性の大部分は身分証明書を持っておらず、このために彼女らと現地の男性が家庭を築いても、政府へ届け出て法的な婚姻手続きをすることもほとんどない。このような「隠婚」はこれら女性の法的権利を保障させないだけでなく、さらには彼女の次世代を中国の戸籍体系に入れない「黒戸」にさせてしまうのである。かくのごとく、現地でもともと相対的に弱い立場いたこれらのヤオ族集団は、「貧困－跨境通婚－次世代が正規教育を受けられず－さらなる貧困」の悪循環に陥り、周縁化の度合いがさらに深まる。

筆者は中越両国のヤオ族の集落で現地調査を行ったといえども、費用や時間などの制約でベトナムのヤオ族の研究はいまだ充分には行えていないので、さらなる体系的な研究を行いたい。

（翻訳 中山大将、巫靚）

南宋の四書学と自由の気風

福谷 彬 (FUKUTANI Akira) *

朱子学は中国思想史上空前にしておそらく絶後の体系的な思想とも称され、「宋学」と言えば朱子学の代名詞ともなっている¹。しかし、南宋の思想界においては朱子学一尊には至っておらず、朱子の存命時には大きく分けて四つの学派（朱子・張栻・呂祖謙・陸九淵に代表される）が互いに勢力を争う関係にあった。南宋の思想界の状況を見て他の時代と特に異なると感じるのは、その思想的多様性にも関わらず、思想家間の交流が非常に友好的で自由闊達なことである。

例えば、朱子・張栻・呂祖謙の三人はそれぞれ独立した異なる学派の領袖の立場にあったが、彼らはその思想的立場の差異、家格の違いにも関わらず、その関係は非常に良好であり、膨大な書簡をやり取りして生涯を通じて互いに切磋琢磨する関係にあった。互いに見解が一致した問題に関しては著述を共同執筆することもあったが見解が異なっても互いの立場を尊重した。また朱子と陸九淵はお互いを強力な論敵と意識しつつも、呂祖謙の仲介によって「鵝湖の会」と呼ばれる公開討論会を行って一致点を模索し、また一方の書院に招いて講演を行うこともあった。朱子が晩年に弾劾され、官を追われた際には朱子と学派を殊にする葉適が朱子を弁護する上奏を行った一幕もあった。

発表者は、このような、多くの思想的相違を含みつつも、互いの立場を尊重して切磋琢磨した南宋の思想空間そのものに着目する。そして、このような状況を可能にした背景として以下の要因を考える。

- ・宋の太祖趙匡胤の以来の「言論によって士大夫を殺さない」という国是
- ・「四書」という共通に尊ぶ古典を持っていたこと

以上の二点である。前者は宋代において、士大夫には一定の言論の自由が保障されていたことを示すものであると考えられる。後者は士大夫が一定の価値観を共有していたことを示す。発表者が研究対象とするのは、この後者についてである。

例えば、『大学』には「修己治人」（まず己を律することと、人を統治することの理念の一致を目指す）の政治思想があり、『孟子』や『中庸』には、衆人と聖人の間には先天的な違いはないという考え方が記されている。後者は家格ではなく実力による人材登用を目指す科举の理念を支えているものと言えるし、あるいは家格に拘らない士大夫間の交流の面にも影響を及ぼしたことも考えられる。

また発表者は「四書」の内容を体系化する作業の中から、解釈の違いが生まれ、その結果として思想を殊にする多くの学派が成立した、と考える。しかし、その根本の部分では士大夫の自説の主張を可能にする土壌としての言論の自由と、一定の価値観の共有という共通の地盤があるのであり、そうであるからこそ立場を超えた自由闊達な交流が可能であったと考える。発表者はそのような思想空間として宋学の再検討を模索する。

* 京都大学文学研究科中国哲学史専修博士三回生。

¹ 本稿は、島田虔次『朱子学と陽明学』（1967年、岩波新書）、佐野公治『四書学史の研究』（1988年、創文社）、土田健次郎『道学の形成』（2002年、創文社）を参照した。

日本における人口移動の研究

巫 靚 (WU Liang) *

日本における人口移動研究の始まりは 1980 年代に遡る。その集大成は 1993 年に岩波書店から出版された『岩波講座 近代日本と植民地』の第 5 巻『膨脹する帝国の人流』である。これは日本の学術史上初めて日本帝国期における「人の移動」の全体像を描くことを目標とした研究書であり、しばしば人口移動研究の「パイオニア」と称され、それまで研究が蓄積されてきた日本人の北米、南米、満洲移民以外にも、朝鮮、東南アジアへの日本人移民及び日本の植民地統治に伴い発生した台湾人、朝鮮人などの移動の問題についても言及がなされた。また女性の移動から日本の植民地統治について論じていることも本書の特色の一つである。

一方、こうした歴史学の動きから刺激を受けて、その後、社会学や経済学などの分野からも動きが見られるようになった。現代日本における人口移動をメインの研究対象とする研究が次々と発表され、在日ブラジル人や中国人などについての研究がその代表である。

2003 年前後から歴史学から再び新しい動きが現れた。「引揚げ」というテーマについて大量の一次史料の復刻や編著が出版された。加藤聖文の編集した『海外引揚関係史料集成 (国内篇、国外篇・補遺篇)』全 37 巻の復刻資料がその代表的な成果である。

また、それとほぼ同時期に歴史社会学者の蘭信三の呼びかけによって「日本帝国をめぐる人口移動」の研究グループが発足し、マクロな社会変動による人口移動研究からミクロの角度から人々の移動にまで注目し、それまで注目されていなかった移動の多様性を発見し、植民地史研究に大きな示唆を与えた。また、その後、帝国期だけではなく、日本帝国崩壊後の移動の状況についてまで研究の視野が広げられ、数々の編著が世に出された。代表的な成果は『日本帝国をめぐる人口移動の国際社会学』(不二出版、2008 年)、『帝国崩壊とひとの再移動 引揚げ、送還、そして残留』(勉誠出版、2011 年)、『帝国以後の人の移動—ポストコロニアリズムとグローバリズムの交錯点』(勉誠出版、2013 年)である。

筆者の研究はまさに以上をその研究上の背景として始まったのである。比較的に多く取り上げられている日本人や朝鮮人と比べると、中国人や台湾人の移動についてはあまり注目されてこなかったと言える。筆者は特にその中の台湾人に注目し、1895 年から 1952 年までの約 60 年間ににおける台湾人の移動の実態を解明し、日本帝国がその移動にどのような影響を与え、またその移動は台湾人にとっていかなる意味をもっているのかを検討してきた。そこから今までと異なる日本帝国像が現れてくることを期待している。修士の段階では、筆者は日本帝国崩壊直後の 1945 年～1952 年という連合国占領期に注目し、その段階の台湾人の動きについて整理を行った¹。今までの「祖国回帰」の単一方向の移動のイメージと異なり、実は 1947 年に起きた「二・二八事件」などの影響で日本に渡航・再入国した台湾人もいたことを研究から明らかにした。現在は時期を遡って、植民地期における台湾人の移動について整理を行なっている。

* 京都大学人間・環境学研究所博士課程、日本学術振興会特別研究員 DC2。

¹ 巫靚「日本帝国崩壊直後の人的移動—在日大陸籍者と台湾籍者の移動の諸相を中心に (1945～50 年)—」『社会システム研究』第 17 号 163～178 頁、2014 年。同「戦後日本をめぐる中国大陸籍者と台湾籍者の移動—占領期 (1945～52 年) を中心として—」『移民研究年報』第 21 号、2015 年。

農業分野における労働力問題
熱帯アフリカのカカオ生産と日本の施設園芸の事例
坂梨 健太 (SAKANASHI Kenta) *

世界的に都市人口が増加している今日、農村部で労働力をどのように確保し、維持するのかという点は重要な問題である。ここでは、報告者がこれまで調査をおこなってきた中部熱帯アフリカに位置するカメルーンの事例と最近取り組み始めた日本の施設園芸の事例を紹介したい。

カメルーンの森林地域には広大な土地が残されているが、人口密度は低い。そのため、重要な収入源であるカカオの収穫がおこなわれるにあたって、労働力確保の問題が現れる。

調査地域においてカカオ生産の担い手となるのは農民と狩猟採集民である。両者は長い期間、社会的、経済的、文化的な関わりを持ってきた。例えば、農民は狩猟採集民に農作物を提供する代わりに、狩猟採集民から森の産物をもらったり、かれらに農作業を依頼したりしてきた。

しかし、狩猟採集民は数週間、長いときは数ヶ月、森の中で狩猟採集活動をおこなうことがある。また、伐採会社の仕事や道路工事などに雇われることもある。つまり、狩猟採集民は生活を常に農民に依存しているわけではない。

一方、農民は貴重な労働力となる狩猟採集民をカカオ収穫作業に何とかとどめようとする。ただし、収穫期間中、現金を手に入れる機会はほとんどない。その要因の一つは、カカオの価格が収穫期の後半に最も高値をつけるため、多くの農民はその時期までカカオを売り控えるからである。農民はヤシ酒や獣肉など森林内で手に入る産物や畑から得られる農作物やタバコなどを報酬として狩猟採集民に渡し続けなくてはならない。

換金作物の導入は、地域内の賃労働化を促し、現金を基本とする生活に変わっていくと考えられがちである。しかし、事例地においては、これまで培われてきた人間関係とそれを維持するための慣習的な森林資源利用への依存によってこそ、世界経済と密接に結びつくカカオの生産が成り立っていると言える。

労働力確保の問題は、人口減少が続く日本、とりわけ農村部でもますます深刻になっている。日本農業の根幹と位置づけられる稲作は、機械化が高度に進んでいるので、収入は別として、高齢者でもおこなうことができる。しかし、施設園芸の現場には稲作のように機械を導入することが難しい。取り扱いに注意が必要なイチゴやトマトなどの収穫は未だに手作業でおこなわれる。ビニルハウス内は外気温より高く、高齢者にとって厳しい作業である。若者もそのような体力の必要な仕事を敬遠する傾向にある。現在、農業部門において労働力不足を打開するために、1993年に制定された外国人研修・技能実習生制度が積極的に利用されている。この制度は、とくにアジア諸国出身の人びとに日本の技術を学んでもらうという目的でつくられた。しかし、それはあくまで名目でしかない。最長3年間、基本的に同じ場所で実習することになっているため、農家にとっては、技術移転というよりも、「家族」のように柔軟で安定した労働力を確保できるメリットの方が大きい。一方、外国人実習生も現金を稼ぐことを第一の目的として来日することが多い。

* 龍谷大学農学部、講師、京都大学博士（農学）。

一点、近年の特徴として指摘できるのは、制度ができた当初に多かった中国出身から東南アジア出身の実習生の割合が増えている点である。中国経済の発展に伴う労働需要の高まり、東南アジアや南アジアなどのより安い労働力を求める動き、日本の経済的プレゼンスの低下など理由として考えられる。

以上、見てきたように、熱帯アフリカと日本は、労働力確保・維持という問題において、社会関係、森林資源利用、制度といった経済的な要素以外のものに依存せざるを得ない状況にある点で共通している。農地の大規模化、新たな技術導入など、世界規模で食料生産が再編されつつある一方で、人びとの移動は激しくなっている現代において、労働力の奪い合いやそれに付随して生じる様々な問題に今後も注視する必要があるだろう。

移民とホームランド運営

許 燕華 (XU Yanhua) *

研究分野：移民研究、農村社会研究、東アジア研究

研究テーマ：移民とホームランド

研究対象：中国朝鮮族一人口の6割以上、農民の8割が、学歴・年齢に関係なく移動する。

フィールド：中国、韓国、日本

研究の位置づけ：

今日、グローバルな移民・移動がますます世界各地の人々の日常とかかわるようになっている。こうした移動人口における最大の供給源の一つとしてグローバル・サウスにおける社会がある。これまでの移民研究では、どちらかといえば移民の移動先での状況、適応過程が主な研究対象となってきた。これに対して、移民研究の主流ではないが、移民とホームランドのつながりに関する研究もある。ディアスポラ研究、トランスナショナル研究、移民研究のなかの開発視点などはこれにあたる。これらの研究のなかで移民とホームランドは、支える/支えられる関係ではあるが、移民は送出したホームランドのコミュニティに対する実際の運営に、タッチしない/できないと認識されてきた。

しかし、今日、通信技術・コミュニケーションツールの発展により、移民とホームランドの関係は劇的な変化をみせている。本研究でとりあげる中国朝鮮族¹農民の事例では、海外送金などを通じてホームランドを支えるだけではなく、遠隔地からでありながらも直接コミュニティの自治運営に参加することが観察される。移民は、外でもホームランド運営に関する情報を交換するようになり、ホームランドでは他者をリクルートすることで、移民がいない部分を埋めようとしている。また、この入れ替えは、単純な入れ替えではなく、協同秩序を構築することで、村の農地と社会が保持されている。これは、従来におけるホームランド研究では、まったく説明がつかない現象である。

* 京都大学大学院文学研究科博士後期課程。

¹ 「中国朝鮮族」は中国五六民族の一つとして中国籍を所有している。中国東北部に集中居住し、なかでも吉林省南部の延辺朝鮮族自治州(首府延吉市)に約七三万人が集中している。本文ではマジョリティである漢族に対して使うときは「中国」は外し「朝鮮族」を使う。

中国古典小説研究の展開
魯迅から小川環樹へ
楊 維公 (YANG Weigong) *

本発表では中国と日本の中国古典小説研究の先駆者である魯迅と小川環樹の主著の比較を通じて、中国古典小説研究成立初期における日中の研究の特徴と異同を把握してみたい。

中国の古典小説は悠久の歴史を有し、古くは『漢書』『芸文志』にすでに「小説家」の記録が見られるが、それを専門的に研究する歴史はさほど長くなく、専門史が現れてからまだ百年が経っていない。初期の中国小説史研究というと、まず魯迅を言及せねばならない。魯迅は『中国小説史略』を著し、中国小説の研究を一研究分野として立ち上げた。本書はまさに中国小説史がまだ成立していなかった時代に現れた啓蒙的な作品といえよう。本書は時代順に上古から清末までの小説史を叙述する。同じ時代の小説を題材によって章を分けて述べることもある。その中心となる思想は、俗文学の代表である小説が中国に久しくしかも絶えず存在し、そしてそれぞれの時代における社会の様子を反映しているとのことにあると窺える。『中国小説史略』は文学革命という大きな背景の中で世に出た。本書は白話を広げようとする文学革命の意図と密接に関わっているといってもいいだろう。

一方、およそ 30 年後に日本で現れた小川環樹の『中国小説史の研究』は通史ではない。本書は中国小説におけるいくつかの問題をめぐってテーマを立てて叙述する。中には『三国演义』や『水滸伝』、『西遊記』についての専門的な論文のみならず、「白話小説の文体」や「中国小説におけるリアリズム」、「古小説の語法——特に人称代名詞および疑問代名詞の用法について」など文法や文体に関する画期的な論文も収録されている。本書は元々小川の博士学位論文であったためか、『中国小説史略』よりも専門性が強く、そして近代日本中国学の伝統である実証を重んじる気風をよく受け継いだことも窺える。また特筆すべきなのは、文学研究に語学研究を融合させた点も本書の一つの大きな特色である。

出発点が違うとはいえ、執筆している時、小川はかなり魯迅の本を重視していたようである。序文には「魯迅氏の著書は京大在学中にすでに読んでいたが、この年にはたえず座右に置いていた」¹とある。実際小川は魯迅に会ったこともある。二人は 1935 年 3 月 21 日に上海の内山書店で初対面した。小川本人の回想によると、「そのとき何を話したか詳しいことは憶えてませんのですけれども、ただ一つそのときだったにちがいないと思うのが、『中国小説史略』を書いたときの話」²ということである。この回想は 1985 年 2 月『颶風』第 18 号に見られ、魯迅と出会ってからすでに 50 年の歳月が経った。その時魯迅が言った『中国小説史略』についての話は小川にどれほど深い印象を与えたかは容易に想像できよう。小川環樹が日本で中国文学を研究していた時、中国にすでにあった研究を受け入れながら、「中国」というフレームの外に立ち、実証主義を基に比較的客観的に中国と異なる研究を行っていたといえよう。これは京都大学の中国文学研究の特色でもあるかもしれない。

筆者は日本中国文学研究ないし海外中国文学研究と中国での中国文学研究を比較することによって、中国文学研究分野に応用できる新たな方法を見つけ出すことを目指したい。

* 京都大学文学研究科中国語学中国文学専修博士後期課程。

¹ 小川環樹『『中国小説史の研究』序文』、『中国小説史の研究』、東京：岩波書店、1968 年、vi 頁。「この年」とは小川氏が東北大学に赴任し、中国小説史を講じる第一年である。

² 小川環樹「留学の追憶——魯迅の印象その他」、『颶風』第 18 号所収、宇治：颶風の会、1985 年、3 頁。

分岐から相互流動まで
東アジア都市農村移行のロジックと実践経路の転換
柳 建坤 (LIU Jiankun) *

第二次大戦後、欧米の植民地体制は崩壊し、長きにわたって欧米国家の植民地統治を受けていた多くの東アジア発展途上国は民族解放と主権独立を獲得し、経済、政治、そして文化などの方面で「近代化 Modernization」を実現しその発展が課題となった。大都市の集中的発展によって実施された都市化戦略は、いくつもの発展途上国の政策決定者と研究者によって優先的な発展方法とされ、都市の規模と量および経済発展を促すと同時に、都市農村間の矛盾を日に日に顕著にさせ、社会の持続的発展に影響を及ぼすようになった。筆者は研究を進めるにあたってこれを三つの部分に分けている。

第一に、「近代化理論」を核とする欧米の移行理論モデルが含む「都市農村二分」仮説が東アジア国家の政策決定者の都市農村関係に対する認識に深刻な影響を与えた。また、その理論の指導の下、都市農村の個別の発展ルートが採用されたが、これが近代化の初期において人口の都市への移動と都市規模拡大に傾注させた理論的原因であり、新たな移行の時代背景の下では、その代表性と有効性が疑われている。時空の圧縮がマクロ環境を移行させる急激な変化をもたらしたため、空間的経済連関ネットワークの中で人や商品、資本、情報の流れが存分に湧き起こり、都市と農村は重要な資源交換の結節点として経済空間の流動の中で協同的移行を完成させていた。

第二に、筆者は前述の都市農村の「空間流動」分析枠組みは日本と韓国を都市農村移行の歴史実践の方面における比較的成功例と考察し、これにより大都市圏内部の都市部と非都市部の間における協力関係が大都市圏構造関係をより優れたものにする重要な作用であると説明する。日本と韓国は早期の大都市過度な発展からもたらす重大な問題の後に産業を都市回廊地帯(周縁地帯)に配置させた。衛星都市と地方都市圏を発展させることを主要な方法として、高速道路ネットワークを通じて各地域を結び、都市圏全体のために産業の協力と協同発展を進め空間的相互作用のための物理的基礎を提供し、独特の「廊道型」都市圏の都市化モデルを構築した。

第三に、筆者は中国を特殊な事例として研究を進めている。中国は人口増加、産業の発展および都市農村関係などにおいて極めて特殊であり、東アジア発展途上国の都市化が持っていない複雑性を有しており、中国以外の国の都市農村移行に対して参照価値がある。中国の都市化進展には、明らかな地域差がある。東部では日韓の発展の構想と方法に比較的類似しており、都市農村関係は極めて緊密な都市圏を形成した。中部と西部では自然地理的な条件と社会的条件において東部との間に比較的大きな差が存在しており、それゆえに社会発展の遅滞が生じ、その上、都市化進展と質に影響が生じている。

最後に、筆者は「生態系」概念から東アジア都市農村間に共生関係あるいは対立関係を形成する作用過程を理解することを提起する。この作用過程により派生する都市農村統制発展の鍵となる地域である都市周縁地帯、さらにはこれをめぐって「空間管理」を核とする都市農村移行の実践経路を構築する。都市農村移行は実際には自然界の生態系の発展と似通ったメカニズムを持ち、主体と環境の間のある均衡関係が「生態系」の長期持続と健全な発展を維持する鍵となる。これは政策決定者が都市農村間における社会経済活動

交流の持続性と相互利益を保持すべきであることを意味している。そして、両者の間に位置する「都市周縁地域」は都市農村の相互関係と経済交流とを結びつける機能を受け持ち、都市と農村の相互関係がきわめて緊密であるだけでなく、そのうえ矛盾と衝突の敏感な地帯でもあり、その進行を有効的に管理できるのは都市と農村の矛盾を解決する現実的な着眼点である。政府が主導する「空間管理」は筆者が提起する実践経路である。ある面では国家のトップレベルの計画と地方レベルの執行とが結合し、また一方では土地の複合利用を促進することを通じて都市と農村の機能の補完と経済交流を促進し、それによって大都市圏の生態系の均衡状態を維持する。

（翻訳 中山大将、巫靚）

民国期上海租界会審公廨の研究

郭 まいか (KAKU Maika) *

上海には中国の主権が及ばない「租界」と呼ばれる区域がある。1842年の南京条約の締結によって中国が開港を余儀なくされ、諸外国が領事裁判権などに代表される不平等条約特権を獲得したことを機に、上海に「華洋雜居」の様相を呈する租界が生まれた。特に上海共同租界においては、イギリス人を中心とした工部局が租界内の自治や治安維持を担当し、外国人の生命・財産の安全を保護した。その恩恵にあずかって、上海は東アジアにおける商業・貿易の中心地として発展し、また、中国資本の企業も外国特権や西洋近代法の保護のもと、めざましい発展を遂げることに成功した。このような上海にあって、会審公廨とは19世紀中ごろに設立された裁判所で、中国と外国の会審官(裁判官)が租界内で発生する華洋訴訟及び中国人同士の民事案件に対処した。従来、会審公廨は「列強による帝国主義侵略の象徴」として評される一方で、「中国法の近代化を促す媒介となった近代的法廷」との評価もあるが、史料上の制約のもと、研究は十分に行われてこなかった。しかし、様々な国の利害がぶつかり合う場として上海租界を考える上で、会審公廨問題は非常に重要かつ現代的な意味を持つ。

会審公廨は1911年以降、中国当局から駐上海各国領事団の管轄下に移される。この後、会審公廨で最も大きな影響力を持つイギリス人会審官を中心に公廨の改組が行われると同時に、訴訟手続法(Rules of Procedure)も制定された。これにより、被告中国人には一律に厳格な法的手続が課されることとなったが、実際には上海の、もしくは会審公廨の従来からの慣例に従い、イギリス人会審官が中国人社会の事情に配慮した形で手続きを進めていた。例えば、会審公廨は特に上海総商会という上海の代表的な中国人商人団体と協調関係にあり、上海総商会の会員が民事被告となった場合、会審公廨がその「会員特別優待権」を認め、勾引も保釈金の提出も免除するかわりに、総商会が全ての責任をとるという形をとらせ、商人らの体面を保持していた。

しかし、他方でこの訴訟手続法は、租界の国際的多様性に配慮して編纂されたという背景があったため、各案件に利害関係のある国の会審官の出廷も認められた。そして、公廨ないし中国人社会の慣例に疎い会審官が訴訟手続を主導した結果、多くの問題が発生していた。

さらに、公廨の苛酷な手続を恐れてか、ポルトガルやスペインなどの領事館に登録し、外国籍を手にして「不平等条約特権」である領事裁判権を利用することで会審公廨の裁判や逮捕・勾引命令を逃れようとする中国人も多く出現した。つまり、当時の中国人らにとって外国領事館とは自らに庇護を与えてくれる一機関であり、その意味では会審公廨が主導する上海租界でも清代から続く伝統的な社会構造は大きくは変化しなかったといえる。

* 京都大学大学院文学研究科、歴史文化学専攻東洋史学専修、博士課程二年。日本学術振興会特別研究員 DC。

グリゴリー・ポメランツの研究
「深淵」思想を中心に
テン ヴェニアミン (TEN Veniamin) *

本発表ではロシア思想家グリゴリー・ポメランツ（ロシア語：Григорий Померанц；英語：Grigory Pomerants）の思想と世界観を紹介する。とりわけ、ここでは彼の思想における「深淵」という概念に焦点を当てて論じてみたい。今日、グリゴリー・ポメランツに関する研究はほぼない状況にある。彼の多元論的な思想と世界観は現代ロシア思想史において重要な位置を占め、今日のグローバルな問題に対する新しい観点を与える可能性があるかと筆者は考えている。

まず、グリゴリー・ポメランツ（1918-2013）はソ連/ロシア思想家、学者、文化論者である。彼の人生は 20 世紀のロシア史上の中心的事件と強く結びついている—例えば、第二次世界大戦への参加、スターリン時代の強制収容所での生活、反体制的な活動への参加等を挙げることができる。また、ソ連時代の生き証人であるポメランツは、個人への様々な圧力があつた共産主義国家の中で、あくまで個人として時代の波を遅しく生き抜いた。このことが彼の人生に大きな影響を及ぼした。主に中国とインドの精神的な伝統に関連する学術的論文以外に、彼は歴史的、社会的問題に関するエッセイを多数書いた。

次に、ロシア文学における「深淵」という概念の歴史について簡単に言及したい。ポメランツによれば、「深淵」というテーマは、18 世紀にロシア詩において謳われるようになったという。19 世紀の詩人であるフョードル・チュッチェフ（1803-1873）は静的比喻として使われてきた深淵を自身の詩において「外面的」深淵と「内面的」深淵という二つの側面から表現し、深淵の形而上学性を強調した。チュッチェフ以降は、レフ・トルストイ（1828-1910）とフョードル・ドストエフスキー（1821-1881）の散文において深淵は重要なテーマになった。チュッチェフ、トルストイ、ドストエフスキーの共通点は人間の理性では答えることのできない「未解決の問題」を提供していることである。

さて、ポメランツによれば、「深淵」への運動には三つの段階があるという。第一の段階は理性的世界に生きる不可能性である。すなわち、実証主義の世界と唯物論の世界に生きる不可能性である。第二の段階は超理性的な実在の偶然的、突発的な感覚である。ポメランツはこの感覚が禅の公案と類似していると指摘している。第三は超理性的なものとの安定的な接触であり、精神における浮揚である。この境地では全ての問題は不必要となる。

このように、ポメランツの「深淵」は静的比喻ではなく、むしろ潜在的な力を持つ非常に動的な概念であることについて述べた。彼の思想における深淵への運動は、人間を深層意識へといざなうと同時に宗教精神的体験へと導くものである。

* 京都大学大学院 博士後期課程。

東アジア儒教研究の価値と意義
宋明理学の概念と議題の発展を例として
江 俊億 (CHIANG Chun-yi) *

発表者は儒家思想に共感しており、自分の学問の方向性について、ただ儒家思想中の宋明理学から考えるだけでなく、更に学術自体の発展ということを考えつつ、「東アジアの儒学」ということにまで視野を広げたいと考える。そして、宋明理学が本来有する概念や思索の論題の、朝鮮や日本の東アジアの儒者の思考中の影響関係やその位置付けについて探求したいと考える¹。

この研究方向について、発表者はその価値と意義とは、同一の概念や思索の論題の多元化を肯定する、ということにあるものと考えている。周知のように、宋明理学の中でも「朱子学」は近世以降東アジアの各国における思想的基盤となった。ただ、中国、日本、朝鮮などの各国は空間的に近隣の位置にある、というだけでなく、時代と社会について言えば、朝鮮・日本の風土や政治や宗教の状況はそれぞれ同じではないため、朝鮮時代（1392-1910）と江戸時代（1603-1867）の儒者たちは相対的に開放的な態度を保持しつつ、宋明理学宋（960-1276）、元（1277-1367）、明（1368-1643）以来の膨大な成果に対して批判的に改めて取捨したり、議論したり、ひいては更に反応して、独自の思考と独特の風格とを表明するに至ったのである。

具体的には以下のような例がある。朝鮮儒学においては、朱子学が官学の地位にあったため、陽明学は差別的な弾圧と排斥に遭い（ただわずかに江華学派としてなお伝授された）、朝鮮儒者は基本的に皆朱子学を自らの視点とし、「無極太極」「四端七情」「人心道心」「人性と物性の同異」それに「心」や「明德」は「主理」であるのか「主氣」であるのか、などの議題について、幾度も論争を展開し、朱子学の理論をより緻密なものにした。このことと、明朝で陽明学が天下に行われ、陽明後学によって（後天的な机上の学問ではなく、先天的な良心の発揮を重視する）「致良知」の学風が流行したこととは鮮明な対比を為すものである。日本の江戸時代について言えば、徳川幕府は朱子学を官学としたとはいえ、中国や朝鮮のように科挙を行って人材を登用することは全くなかったため（朱子学以外の学問を禁止する「寛政異学の禁」も実際には大きな効果はなかった）、「朱陸の争」（朱子と陸象山との論争）に関しては日本では、「最初は異なり、最後には一致した」とするような議論の限定もなく、開放的であった。そのため、各地の儒者の伝授においても、朱子学の特色のある学統が次第に出現しただけでなく、陽明学においても少なくない自発的な継承者が存在した。江戸の学者にはそのほかにも「古学」「古文辞学」や、外来の儒教仏教を排斥し日本文化の主体性を宣揚する「国学」などの学派が出現し、さながら百家争鳴の観を呈した。

これによって以下のように言うことができるものと思われる。東アジアの儒者は宋明理学が持っている概念や思索の論題に直面した際、中国の儒者の意見や評価と食い違えることができただけでなく、その地の土着の思想とも相互に影響を与えながら、一家の言を形成したので

* 台湾警察專科学学校兼任講師、国立台湾大学中国文学系博士課程。

¹ 必ず説明しておかなくてはならないのは、本文で挙げている例は個人の所感と紙幅の制限によって、「東亜儒学」中の「宋明理学」概念や議論テーマの発展状況だけを主とするもので、「東亜儒学」中の「経学」方面（五経を主とする、文献・訓詁研究）については言及できないということである。この点に関しては、読者のご寛恕を願いたい。

ある²。よって、発表者は東アジアの儒教研究の価値と意義とは、古今の現実の国や地域、政治的立場に決められるものではなく、学術そのものに回帰するものである、と考える。概念と議題の多くの方面から東アジアの儒者の理解について検討できるし、また同時に宋明理学の研究を振り返り、深化することができるのである³。このようなことに対して私は微力ながら貢献したいと考える。皆様方にご示教お願い申し上げる次第である。

(翻訳 福谷彬)

² 具体的には以下のようなものである。陽明学が朝鮮で非難を受けたが、中国の朱子学者の羅欽順（整菴、1465-1547）の理気論、心性論は朝鮮儒学における論争の主要な参照対象となり、重要な地位にあった。現地の思想を取り入れるという点については、中江藤樹（1608-1648）は陽明学を奉ずるとはいえ、日本固有の「神道」思想に対して敬意があり、山崎闇斎（1618-1682）は朱子学と神道とを融合させ、「垂加神道」を創立するに至った。

³ 東アジアの人文研究に対して、黄俊傑は「東アジアの経験を集め、東アジアから出発して考える」、「経書のような古典や価値理念を研究の核心とする」、「文化を研究の筋道とする」の三大研究方向を提唱しており、参考になる。氏著『東亞文化交流中的儒家經典與理念—互動、轉化與融合—』（臺北、國立臺灣大學出版中心、2011年、i-viii）。この他、台湾のここ二十年の東アジア儒学研究成果は、黄俊傑の主導で、『東亞文明研究叢書』、『東亞文明研究資料叢刊』、『東亞文明研究書目叢刊』、『東亞儒學研究叢書』、『東亞儒學資料叢書』、『身體與自然叢書』（楊儒賓、陳昭瑛主編）として、等百冊余りの専門書として出版されている。有志於東アジア儒学の研究を志す者には、見て頂きたい。

マックス・ヴェーバーの比較歴史社会学

羅 太順 (LUO Taishun) *

博士論文の目次 (仮)

第一部 近代化パラダイムからの脱却：官僚制論の再検討

第二部 儒教資本主義への反批判

第三部 自然法と法実証主義の狭間で

第四部 ヴェーバーの封建制論：「契約」概念を中心に

第五部 比較のエートス：法と都市をめぐる

第六部 ヴェーバーとジンメルと比較：思想的アプローチ

第一部では、近代化のパラダイムの中で議論されてきたいわゆる「ヴェーバー的官僚制論」を見直すことによって、近代化のパラダイムから脱却し、多文化主義の文脈で議論する糸口を探す。従来、家産官僚制から近代官僚制への発展図式のもとでは、近代官僚制のザッハリヒ的な面をポジティブに評価したり(T. パーソンズ)、あるいは官僚制の「逆機能」を取り上げ、官僚制の問題点を指摘したり(R. マートン)、いずれも近代官僚制のみに注目し、家産官僚制は近代官僚制の優位性を見出すための比較対象となった。この状況を変えるために、家産官僚制に着目し、家産官僚制の合理性を見出すことによって、家産官僚制から近代官僚制への発展図式ではなく、「合理主義的官僚制」という共通性に注目する。そうすることで、たとえば従来近代化の枠組みで議論されてきた民主主義と官僚制とのジレンマも、歴史的な文脈の中で議論し直すことができる。

第二部では、ヴェーバーの宗教社会学の内容である。まず、東アジアの経済的台頭によって、ヴェーバーのテーゼに疑問を投げる議論が出始めた。ドゥウェイミンの「儒教資本主義」説がその典型である。彼のヴェーバー解釈によれば、ヴェーバーはプロテスタンティズムの禁欲倫理のゆえに、西洋においてのみ資本主義が発生したとする。これをもって、彼はヴェーバーの命題は歴史によってその誤差が実証されたとする。しかし、論証によって明らかになったように、ヴェーバーは宗教と経済との間には「選択親和性」があるだけであり、必ずしも単一的な因果関係があるとはしていない。さらに、資本主義が発展したのは、行為の「意図せざる結果」であるとする。つまり、プロテスタンティズムの倫理によれば、富の追求は被造物の崇拜であり、回避すべきことである。しかし、予定説により、神の崇高を増すために禁欲的に働いた結果、資本主義が発展したのである。プロテスタントの行為は、意図的に資本主義が発展した結果を生じさせるために行ったわけではない。

第三部では、ヴェーバーの法社会学を扱う。近代化論のパラダイムの中でヴェーバーは法実証主義者として扱われた。それに疑問をもち、検討してみた結果、通常法実証主義の対極にあるとされる自然法思想にヴェーバーは反対してなかったことが分かった。自然法思想も通常三種類に分けられるが、ヴェーバーはギリシャ哲学に基づく古典的自然法思想でもなく、神的摂理説に基づく中世のストア的＝キリスト教的自然法思想でもなく、法的

* 京都大学大学院人間・環境学研究科博士課程、日本学術振興会特別研究員。

効力を対象とする近代理性法に着目していたのである。法実証主義を、上から事実と費用を投げ込めば下からは判決と判決理由が吐き出すような「法自動販売機」と批判したヴェーバーは、当然従来言われたような、形式合理的な法の優位性に注目した法実証主義者ではないことが明らかである。

前三部は、近代化のパラダイムの中で主に議論されてきた官僚制、宗教、法をめぐるヴェーバー論を再考した。これらの議論を前提に、これからは比較歴史社会学の視点からヴェーバー論を展開する。比較の対象となるのは主に封建制と家産制である。ヴェーバーはレーエン封建制を西洋特有の封建制であるとする。これを注目することで、西洋近代国家の誕生と「個」の成立を探究する。一方では、家産官僚制を中心とする中国の伝統社会に注目する。レーエン封建制は封主と封臣との間の双務契約であるが、家産制は君主と臣民との間の片務契約である。この二種類の契約類型を比較検討することで、両社会における国家と個人の自由との間の葛藤を解き明かす（第四部）。具体的には、ラント法、中国伝統法、近代法の比較、そして西洋中世都市、中国の伝統社会の都市との比較を通して検討する（第五部）。最後には、ジンメルとヴェーバーが法と都市をめぐる近代社会と国家の相違点を思想史のアプローチで解き明かす（第六部）。

討論会 日本語



学知と地域・国家・社会を考える

2016年2月4日
討論会の様子
讨论会的情景

2016年2月3日
休憩時間の議論
休息时的议论



討論会「学知と地域・国家・社会を考える」への議題提起

中山 大将 (NAKAYAMA Taisho) *

研究者が社会とどのような関係を持つべきかという問題は普遍的な問題であります。これは時代や地域を越えた問題であり、我々若手研究者も向き合うべき問題ではないでしょうか。今回は、この問題について、言語や分野を越えて共有し議論するためにお集まりいただきたいと思っております。討論者のみなさまには事前に私の問題意識をお伝えして、その返答をあらかじめ送っていただき、当日は、それらを会場でそれぞれが読み上げ会場のみなさんと共有した上でさらなる議論を行えればと願っております。

1. 研究者はいかにして 20 世紀的枠組みを乗り越えられるのか？—地域と人間

2015 年は戦後 70 年にあたる年でありました。東アジア各国政府や市民団体はそれぞれの対応を行いました。歴史認識問題が前進したとは思えません。東アジアでの対話がかみあわぬまま、この問題が欧米圏のローカル・コミュニティの問題に転じている事態さえ起きております¹。政治家やマスコミだけではなく、研究者までもが国家や民族を主語にし続けることで歴史認識問題や文化的多様性の問題の解決に貢献することは可能なのでしょうか。

ここで例をあげたいと思います。第二次大戦後、日本帝国の植民地であったサハリン島南部「樺太」はソ連に占領されました。そこには 38 万人の日本人だけではなく 2.3 万人の朝鮮人がおりました。彼らは日本帝国の植民地である朝鮮からやって来た人々でした。戦後、日本人は半ば強制的に退去させられましたが、朝鮮人はサハリンに残されました。そのうちのひとりである李炳律は次のように語っております²。

あらためて言えるのは、日本軍国主義圧制から解放されたというサハリン朝鮮人は、なぜ今度は故国へ帰る自由を奪われてしまったのかである。悪辣な日本軍国主義時代の戦時中でもせめて、故国との文通などの面では自由があったではないか。

このような矛盾は、ソ連では到底解決されるものではなかった。ソ連軍は、われわれサハリン朝鮮人を日本軍国主義者の手から奪い取っただけだといった方が、真実に適合した表現と言えそうだ。

また、同じく日本帝国主義の抑圧から解放された戦後の台湾には、新たに大陸から国民党政権と外省人がやってきました。台湾人の蔡焜燦は次のように述べております³。

大陸からやってきた外省人（中国人）による本省人（台湾人）に対する差別・迫害は徹底して行われ、政府の役人や官憲などの要職は外省人で占められた。我々本省人は否応なく“被征服民”に甘んじなければならなかった。

外省人に職を追われた本省人は街にあふれ、皆は「こんなはずではなかったのに…」

* 京都大学地域研究統合情報センター助教／京都大学博士（農学）

¹ “Threats, insults and tyres slashed in Strathfield over planned comfort women memorial,” *The Sydney Morning Herald*, August 16, 2015 (<http://www.smh.com.au/nsw/threats-insults-and-tyres-slashed-in-strathfield-over-comfort-women-memorial-20150814-giz7ri.html>). オーストラリアのストラスフィールド市の事例。

² 李炳律『サハリンに生きた朝鮮人』北海道新聞社、2008 年、111-112 頁。

³ 蔡焜燦『台湾人と日本精神』日本教文社、2000 年、154 頁。

と日本統治時代を懐かしんだ。

人々は、「犬（日本人）が去って豚（中国人）来たり」と吐いた。犬はうるさいが守ってくれる、しかし豚は動かずにただむさぼるだけという喩えだが、そんな比喩が台湾人の間で囁かれるようになったのである。

これらの事例は、20 世紀の国家が語って来た「民族の解放」だとか「国家の統一」だとかといった物語では説明できない経験がこの東アジアに存在することを教えてくれます。

私がサハリン戦後史についての研究報告を韓国で行った際に、ある韓国人の学生が次のように発言しました。「朝鮮人は祖国へ帰れなかったのだから悲劇だが、日本人は祖国へ帰れたのだから悲劇ではないはずだ。」果たしてそうでしょうか。当時サハリンを去った日本人の中にはサハリンを生まれ故郷とする人々が大勢おりましたし、その親たちも財産を打ち捨てて祖国へ帰還することを強いられたのです。この学生の発言は、「民族の傷みの想像は易く、人間の傷みの想像は難しい」ということを示しているのではないのでしょうか。

人文社会科学は、本来「人間」を知るための学問であるはずです。しかし、人文社会科学研究者自らが、国家や民族という 20 世紀的な言葉によって壁を築き、「人間の傷み」への想像力を奪ってしまっていることがあるのではないのでしょうか。

この壁は頭の中の地図の上にも現れます。「固有の領土」などというものは存在するのでしょうか。信仰ではなく、理性の目で見れば「神が与えてくれた約束の地」は地図上には存在しないはずです。現在の世界地図上の政治的境界線のすべては、国家間の戦争を含む外交交渉の結果引かれたものであります。

「国家」と「民族」ではなく、「地域」と「人間」を主語にすることによって我々はようやく 20 世紀を反省し、21 世紀的な世界観の共有へと近づけるのではないのでしょうか。

2. 人文社会科学の最大の支援者は国家なのか？

今年大学における人文社会科学分野の縮小方針が報道されました⁴。つまり人文社会科学は国家の役に立たないから必要はないというのです。これに対して我々は明確な反論を行なうことができるのでしょうか。そもそも国家と研究者の関係はいかにあるべきでしょうか。

1933 年、自由主義的な研究者を政府が危険視し弾圧した滝川事件が起きたのはここ京都大学であります。これは学問の府に対する不当な国家権力の介入の象徴となっております。戦後の民主化以降、政府による研究者個人への弾圧が具体化している例はほとんど見られません。本年、日本では政府が提出した国防に関する安保関連法案をめぐって大規模な反対運動が起きました。反対派である政治学者の山口二郎法政大学教授は国会前の抗議デモにおいて、安倍晋三首相に向けて「安倍に言いたい。お前は人間じゃない！ たたき斬ってやる！ 民主主義の仕組みを使ってたたき斬ろう。たたきのめそう。」と発言しました⁵。しかし、山口教授が国家権力によって拘束されるようなことは起きておりません。現在の政府は言論の自由、研究の自由を直接的に抑圧するようなことはしていないのであります。

2015 年は湯川・朝永宣言から 40 年にあたる年でもあります。湯川秀樹博士と朝永振一

⁴ 「教員養成系など学部廃止を要請 文科相、国立大に」『日本経済新聞 電子版』2015 年 6 月 8 日発信 (http://www.nikkei.com/article/DGXLASDG08HCT_Y5A600C1CR8000/ 最終閲覧：2015 年 11 月 13 日)。

⁵ 「国会前集会発言集（1）「安倍は人間じゃない。たたき斬ってやる」山口二郎法政大教授」『産経ニュース』2015 年 8 月 31 日発信 (<http://www.sankei.com/politics/news/150831/pl1508310040-n2.html> 最終閲覧：2015 年 11 月 13 日)。

郎博士は、京都大学出身の著名な原子物理学者であります。彼らが尊敬されているのは、単にノーベル賞受賞者であるからだけではなく、専門家として核兵器廃絶を訴え続けたからでもあります。ヒロシマ、ナガサキは一民族の悲劇ではなく全人類の悲劇であるという観点は、自然科学者の良心の表れであります。人文社会科学研究者にとって人間社会は、自然科学者が観るよりも複雑な姿をしているかもしれません。しかしそれでも、我々は研究者としての良心について常に考え続けるべきではないでしょうか。

安保関連法案に関する一連の国会審議に参考人として呼ばれた研究者たちの発言を発端に、人文社会科学研究者の存在感が増しました。「安保関連法案に反対する学者の会」も発足し、賛同研究者の数は14,236人に上り⁶、社会的にも一定のインパクトを与えました。反対派である憲法学者の小林節慶應義塾大学名誉教授も国会へ参考人として呼ばれ、憲法学者の役割を「我々は利害を超えた世界の坊主みたいなものでありまして、大学というところでのびのび育ててもらっている人間です、利害は知りません、ただ、条文の客観的意味はこうなんですと、神学論争を言い伝える立場にいるわけです。」⁷と述べました。政府の推し進める法案に専門家の立場から異を唱えることも研究者の良心と言えるでしょう。

一方で、日本の大学の運営費や研究費は政府からの支出に大きく依存していることは忘れてはなりません。ただし、医療・自然科学の分野では、大学病院の経営や産学連携、寄付金などで政府への依存度を軽減しているのも事実です。すべての分野で可能ではないにしても、我々人文社会科学領域においても、もっと企業や一般市民からの支援を得ることは可能なのではないのでしょうか。資金提供の獲得が困難であるとしても、人文社会科学の意義を理解してもらうことで、議会における人文社会科学への理解も深くなるはずです。そのためにも、一般社会の要望も考慮した研究活動が求められるのではないのでしょうか。

3. 市民社会といかにコミュニケーションをとるべきか？

市民社会は必ずしも我々に対して寛容であるとは限りません。なお、ここで言う「市民」とは、指導者による指導や知識人による啓蒙を待つ「民衆」のことではなく、自らの義務と権利を自覚し、そのために発言し行動することのできる人々を想定しております。

慰安婦問題についての書籍を出版した韓国世宗大学朴裕河教授が元慰安婦から告訴された事件⁸は、日本国内でも大きな関心を生んでいます。研究に対して裁判という反応が返って来ることについて人文社会科学研究者はどのように受け止めればよいのでしょうか。

朴教授の本に批判的な研究者の中には、「あの本はデタラメだ。裁判されても仕方がない。」という立場を採る人々が存在します⁹。しかし、研究者としての誠意から書かれた本の内容が「デタラメ」であるかどうかは、理性的な批判作業によって検証されるべきではないでし

⁶ 安全保障関連法に反対する学者の会 <http://anti-security-related-bill.jp/> 最終閲覧：2015年11月13日）。日本国内の大学研究機関所属の研究者（研究員・非常勤講師除く）の総数は約17万人（日本国文部科学省発表）なので、賛同者数（所属無しや研究員・非常勤講師・含む）はその8%にあたる。また、賛同者の92%前後は政治学や法学以外の専門家である（2015年6月11日時点）。

⁷ 日本国衆議院平和特別委員会 2015年6月22日（衆議院インターネット審議中継 <http://www.shugiintv.go.jp/jp/index.php> 最終閲覧：2015年11月13日）。

⁸ 「元慰安婦ら 韓国人教授著書の出版差し止め求め提訴へ」『朝鮮日報（Web版）』2014年6月15日（http://www.chosunonline.com/site/data/html_dir/2014/06/15/2014061500858.html 最終閲覧：2015年11月13日）

⁹ 例えば、2015年11月5日に京都大学人間・環境学研究科の小倉紀蔵教授が朴裕河教授を招いて開いた討論会でも、学外のある韓国人教授が自身は同書を読み終えていないと表明しながらも、書いてあることがデタラメで政治的であり、研究書ではないと批判した。

ようか。日本国内でも同様のことはすでに起きております¹⁰。「研究には研究で」「言論には言論で」という研究者の常識が、研究者の外の世界で通じるとは限らないのであります。

日本の研究者は民主化までは国家の検閲や介入に怯えてきました。一方で、戦後の民主化が時を経る中で、市民社会の圧力に脅かされ自己検閲を行ってしまう状況も生まれつつあるのではないのでしょうか。

日本や韓国などの民主化を経た国家において、自分と異なる価値観の研究者を「売国奴」「国賊」「歴史修正主義者」「ファシスト」などとレッテルを貼り圧力をかけようとする声は、政府の中からではなく、むしろメディアや市民社会の中から現れるのです。自分と異なる考えとの対話を拒否し排除しようとする人々に対して我々は何ができるのでしょうか。

2015 年は天皇機関説事件から 80 年目にあたる年でもあります。東京大学名誉教授の美濃部達吉博士は民主的な天皇制解釈である天皇機関説を唱えた日本の大正デモクラシーの象徴であります。この美濃部博士を貴族院議員辞任に追い込み著書発禁処分に陥れたのが、議会の外から右翼集団が美濃部博士に浴びせた「学匪」という怒号であり、これを政治的に利用した当時の野党であることも我々は忘れるべきではないのであります。

前述の小林教授は「改正手続きが存在すること自体が憲法保障である」とも述べております¹¹。これは研究という営みにも共通すると思います。研究が研究であり得るのは、絶え間ない検証作業を行い続けるからではないのでしょうか。法律や国定教科書、政府や社会の圧力により固定化され検証を拒否された学知は、もはや学知足り得ないのではないのでしょうか。自由な議論の場を創り出し護り続けることは我々の使命とも言えるのではないのでしょうか。

研究者は積極的に一般社会へと発信していくべきかと思います。私が取材を受けた新聞記事が Wikipedia に最近引用された¹²のですが、その内容はすでに数年前に学会誌論文で発表していた内容でした。一般社会と研究の世界の距離を感じる出来事でした。

最後に私の提起した問題意識を要約しておきます。第一に、「国家」と「民族」ではなく、「地域」と「人間」を主語にすることで我々は 20 世紀的枠組みを乗り越えることができる／すべきでしょうか。第二に、我々は市民社会を強力な支援者にするにはできる／すべきでしょうか。第三に、その市民社会とのかかわりにおいて我々はいかに自分たちの立場を確立することができる／すべきでしょうか。第二と第三の点は、言い換えれば、我々はいかに研究の自由を確保できるのか、またそれは何のためなのか、という問いかけです。

提起した問題にこの場で解答を出す必要はありません。自分の研究の現場の事例や歴史、状況なども交えて、ご自身のお考えや疑問などを述べていただきたいと思います。異なる場所と環境で研究する若手研究者がこうした問題についてどのように考えているのかをお互いに知るだけでも十分な意味があると思います。

¹⁰ 「慰安婦問題めぐり西岡氏の著書への損害賠償請求 最高裁が訴え棄却」『産経ニュース』2015 年 1 月 15 日発信 <http://www.sankei.com/affairs/news/150115/afr1501150024-n1.html> 最終閲覧：2015 年 11 月 13 日)。なお、西岡力東京基督教大学教授は保守的言動で知られる人物である。

¹¹ 日本国衆議憲法審査会 2015 年 6 月 22 日（衆議院インターネット審議中継 <http://www.shugiintv.go.jp/jp/index.php> 最終閲覧：2015 年 11 月 13 日）。

¹² 平出義明「あるとき それから サハリン残留 離別望郷翻弄された住民」『朝日新聞』2015 年 8 月 15 日（夕刊・東京版）、第 3 面。「引き揚げ」『Wikipedia（日本語版）』（<https://ja.wikipedia.org/wiki/%E5%BC%95%E3%81%8D%E6%8F%9A%E3%81%92> 最終閲覧：2015 年 11 月 7 日）。

応答

陳 威璿 (CHEN Wei-chin) *

1. 研究者はいかにして 20 世紀的枠組みを乗り越えられるのか？—地域と人間

東アジアの人文社会学研究者に関する目下の任務は、国家や民族の角度ではなく、地域と人間の角度から考えるべきことだという問題意識は、東アジアが「和解と共生」において直面している重大な困難に呼応していると思います。このような困難の形成は、中国古代の「天下」帝国体制と西洋近代化の影響にまでその原因をさかのぼることができます。

「天下」帝国体制は、中国の漢、唐、明の諸王朝と周辺国が衝突する中で現れ、外患への抵抗だけではなく、さらに一歩進んで秩序の中心となり朝鮮や日本、ベトナム、琉球といった国々を統制しようとしたところに現れています。西洋文明が東アジアに影響を与える以前、中国は確かに東アジア地域の最大の文化輸出国たる資格を有し、ヨーロッパでも 16～18 世紀前半までには、宣教師を通じた交流により中国文化ブームが生まれていました。今日の韓国と日本であっても、中国文化が伝統的に与えた影響を無視することは依然としてできないのです。しかしこのために、中国は文化と秩序の中心として、正負両面の効果を同時に有しておりました。明朝の滅亡後、朝鮮は政治上は清朝との朝貢関係を維持せざるを得なかったのですが、ひそかに自らを「小中華」とみなし、文明上は秩序の中心となる渴望を複製したのです。また、日本ではこれが重大な後遺症をもたらしました。たとえば、古代の日本には「征韓」思想があり、『古事記』と『日本書紀』の記載が後世の歴史叙述の拠り所となり、実際に東アジア地域の情勢に影響を与えました。明朝の「万暦朝鮮之役」は、日本では「文禄慶長の役」、朝鮮では「壬辰倭乱」と呼び、この呼称からもそこに含まれた怨恨が見出せるのです。明治維新後、日本は文明開化の自負心のもと、旧士族の失業問題を解決する必要もあって、東アジアに対する支配を進め始めました。日清戦争（甲午戦争）の導火線は、両国による朝鮮地域における勢力争いだったのです。1895 年、日本は朝鮮の内政に干渉し始め、閔妃（明成皇后）を殺害し、朝鮮王朝を滅亡させ（乙未事変）、韓国の日本に対する怨恨を頂点に至らしめました。清朝、日本の明治政府、朝鮮の三国は漢字文化圏という脈絡のもと文化的交流は豊富でしたが、「国家」「民族」を境界とする隔たりが動揺するようなことはいまだかつてなく、これは長い歴史的要因のためでした。その後、日本が東アジアで戦争を起こし、これが生み出した影響は言い尽くせないものがあります。現在に至るまで、靖国神社が依然として東アジアのデリケートな問題であり、中国大陆では抗日戦争をテーマとしたテレビドラマを絶え間なく放映しているのです。言い得るのは、戦争の時期に日本が東アジアで行った行動は、実際には中国に代わって秩序の中心になろうという渴望であり、大東亜共栄圏の本質は依然として「天下」帝国体制の複製だったということです。

また別の面では、西洋の影響は東アジアの歴史的発展を乱し、東アジアは極めて短い間に近代化することを迫られました。中国は抵抗する術のない西洋の進出に面し、国力は大幅に衰退し、秩序の中心として地位を喪失し、アヘン戦争から第二次大戦にいたるまでの

* （台湾）中央研究院中国文哲研究所、ポスドク研究員。

期間において深刻な民族的傷を負い、この時から中国は「落伍」という語句から免れることができなくなったのです。今のところ中国は共産党政権下にあり数十年の発展を経て、すでに欧米に対抗するに足る大国へとなり、民族の傷を癒すことが重要な課題となりました。このために「中国モデル」のようなものが現れ、それには西洋への対抗意識が含まれており、さらにその背後には一種の民族主義的感情が存在し¹、これが中国の東アジアのその他の国家への態度をさらに強硬にさせているのです。

以上、東アジア地域の視角から国際間の和解と共生におけるいくつかの歴史的背景が作り出す困難について少しばかりの検討を行いました。各国内部の問題について見ると、たとえば日本では左右両派の論争、中華民国政権が台湾へ逃避する前後、政策の失敗による本省人と外省人との集団的矛盾などがありますが、紙幅の関係でここでは議論し尽くすことはできません。総じて言えば、もし我々が東アジアの和解と共生が追求されるべきだと考えるならば、確かに「個人の傷み」に対する想像力、地域と人間から出発し思考を進める方法は重要であり、そうすることで、国家と民族という大きな機構がもたらす暴力が個人の存在を抹消すること、あるいは永遠に対立を解消できずにいることを我々は避けることができると私は思います。しかしながら、その一方で、民族あるいは国家のアイデンティティはいまだに存在しており、このようなアイデンティティは歴史上においても積極的なはたらきを發揮してきましたし、集団に凝集力を持たせるためや抑圧に対抗するためにも用いられており、我々は国家、民族という概念の出現もまた歴史的理性の発展の一部分と考えることができるように思います。国家と民族も畢竟、人間により構築されたものであり、民族の傷みと個人の傷み（あるいはその他の感情）は同じものではありませんが、重なる部分もあります。それから、我々はいかにして「地域」の範囲を決定できるのでしょうか？なぜ「東アジア」は「アジア」の中で単独で自己を主張することに意義があるのでしょうか？「東アジア」文化は「西アジア」「ヨーロッパ」「アメリカ」などの地域に対して、どんな特徴があるのでしょうか？これも実際には国家や民族の範囲を決定する想像空間の上に立脚しているのです。しかし、これは道徳的欠陥を意味するわけではなく、むしろこれらの問題に関する思考は、すでに国家や民族の概念が由来する歴史的背景を包含しているのです。この一点において、20 世紀と 21 世紀の間は完全には断絶できないのです。

ゆえに私は、我々は「我々が面しているのはどんな問題か」を区別し、思考するテーマを決定できると 생각합니다。我々が和解と共生や、人間や国家の間の正義の問題などに向き合おうとした時、地域と人間の角度から出発することで、比較的に国家や民族を中心とする古い思考の限界を乗り越え、21 世紀に適合した回答を探し出すことができるでしょう。反対に、我々が文化自体の特徴に焦点をしばろうとし、個人を超越する共通性の要因を探究するにあたっては、我々は国家や民族の視角から探求してもよいでしょう。これが私の基本的な考えです。

¹ このような民族主義は現在の中国の東アジア儒教研究にも現れている。2013 年、日本の愛媛大学が「東アジアにおける朝鮮儒教の位相に関する研究」というシンポジウムを開き、報告論文は 2015 年に厦門（アモイ）大学哲学系の朱人求と島根県立大学総合政策学部の井上厚史が『東亞朱子學的新視野』を共編し、北京の商務印書館が出版した。朱人求は、その序文において東アジア朱子学研究は中国を中心とすべきだと強調した。しかし、出版の前に井上氏はこの序文の内容を知らされていなかった。

2. 人文社会科学研究の最大の支援者は国家なのか？

3. 市民社会といかにコミュニケーションをとるべきか？

この二つの問題は密接に関係していると思うので、まとめて意見を述べたいと思います。

安倍政権が人文社会科学研究を縮小させようとしているというニュースは、台湾でも話題となり安倍政権の決定に大変驚いております。台湾の人文社会科学研究も同様の危機に面しておりますが、ただ政府がこのような直接的な方法をとっていないだけなのです。社会全体の雰囲気について申しますと、直接的な経済的利益が重視され、人文社会科学は社会に対して有用ではないという「重理軽文」という考えは一般的です。実際、欧米などでも同様の問題が起きており、これは全世界的な「学術資本主義」現象です。

現代の人文社会科学研究の主体は大学であり、国立か私立かを問わず、国家全体の文教政策の体现として、国家から多かれ少なかれ資源を得ており、このために国家の統制を受けやすいのです。台湾でも日本でも以前から現在まで同様に大学と国家の対立が存在しておりましたが、これは学術研究者が自身の良心をすべからず有し、政府のためだけに働いてはならないからです。国家はすべからず学術の自由を保障し、研究者が異議を唱えることを認める状況において、研究の発展を支援するべきです。なぜならば、学術研究の参加者は希少価値があり、重要文化財の如く、自由市場においてその価値が定まるわけではないからです。同時に、人文社会科学研究は世界の多元化を十分に促進するに足るものであり、自身の文化について探求し、自身の特徴を打ち立て、国家に主体性を有せしめることができます。京都を例として説明しますと、京都は日本の重要都市として、近代的工業発展の歴史も長く、今日の京都駅の南の地域は重要な工業地域です。しかし、この工業地帯のために京都へ観光に来る人はほとんどおらず、千年の文化の気風や、直接的には有用ではない物が、京都に世界有数の地位を占めさせているのです。しかし、国家が資源を通じて学術を統制する状況が依然として存在する以上、我々は国家が人文社会科学の最大の支援者であり得るとは期待はできず、市民社会との交流を通じて、社会に「人文社会科学を援助したい」という環境を醸成し、上から下への指導ではなく、下から人文科学に活力を与えることを促すべきです。

そうすると、「いかにコミュニケーションをするか」というのは確かに大きな問題です。日本では異なる価値観を持つ者に対してレッテルを貼る現象が見られますが、台湾においてもそれは同様で、政治的立場あるいは各種の問題への考えが異なると互いに罵倒する状況が一般的になっているために、異なる立場のお互いに抑圧者と被抑圧者の構造が見られます。つまり、理性的な討論の環境はまだできていないと言えます。人々は研究者の細かい議論に対しては興味を持っておらず、単純明快な情報を基に物事を判断することに慣れています。社会全体の雰囲気は、まだ満足できないもののなのです。

我々には、西田幾多郎のように現実社会の影響を受けず、自身の学問的世界の構築に専心する研究者も、積極的に社会大衆に向けて対話し自身の研究成果を広め模範たるべき討論の姿勢を示すことを望む研究者も必要であり、政府も単一の規格で研究者を計るべきではないと私は思います。

紙幅の関係で、このように簡単にしか自身の考えを表明することはできませんでしたが、ほかの討論者のみなさんの指摘をお待ちしております。

(翻訳 中山大将、巫靚)

応答

王 楠 (WANG Nan) *

昨年の 8 月、私はある中国近代史研究者のネットチャットに加わりました。ある日、第二次世界大戦が話題となり、私は米国の原子爆弾投下が間違いであったという意見を言いました。するとすぐに、二人の研究者が、私が歴史的事実について無知であり、戦争の被害国の国民の立場を侮辱していると私のことを批難しました。私は若輩なので、その時はただ自分の観点には問題がないと返すだけで、さらなる反論を行っていませんでした。けれども本当は、私は反問したかったのです。「原爆の問題において、あなたたちは「人間」としての立場を失っているのではないか？」と。

このことは私にチェコのユダヤ系女性作家、ヘダ・コヴァーリ (Heda Kovály) のエピソードを思い起こさせました。1945 年、強制収容所から逃げ出して間もなくして、ヘダがひとりの瀕死のドイツ人兵士に水を飲ませてあげると仲間が彼女を罵ったのです。「お前が強制収容所に入れられていのだと知らなかったら、私は必ずお前に報いを受けさせたぞ。ドイツ人なんて死なせてしまえ！」罵られたヘダは恐怖を感じました。そして彼女はこう言っています。「このことは、戦争とはこのように深く人間の心を蝕むのだと私に教えてくれました。まるで刃を振り下ろしたように、民族が切り分けられたのです。この傷跡は、長い時間を経てようやく癒されるのです。」

長い時間とは一体どれぐらいでしょう。東アジア地域において、この問題は今のところまだ答えがなさそうです。いやというほど第二次大戦の苦しみを受けた当事者のほとんどは世を去ってしまっていますが、記憶の助けを借りて、民族衝突の傷跡は依然として戦後世代にも刻まれ、たびたび引きはがされ晒され、時にはある集団の「他者の傷みの経験を見無視する障壁」にさえなり、彼らに「人間」に対する基本的な配慮さえ失わせています。しかし当時戦争暴行の発生は、他者の「脱人間性化」から起きたのではないのでしょうか？このような欠損の影響は国家間においてだけでなく、民族の内部にも存在しています。私にとって忘れがたいのは、南京大虐殺記念館のむき出しにされた白骨が横たわる穴の前で、何人かの子どもが歓声をあげていたことです。彼らは決して南京大虐殺を知らないというわけではなく、もしかしたら、彼らがひとたびキーボードに向かえば、大虐殺への感想を打つことができるのかもしれませんが、彼らは真実の傷については何も知らないのです。これは明らかに、記念館が教育責任を果たせてないということなのです。

こうした状況の問題とは何なのでしょう？私は中山氏の観点到賛同します。主として「国家」「民族」の枠組みが大幅に人々の認識を制限しているからです。これは中国大陆で非常に典型的に見られます。ニーチェは、「もしそれ（訳者注：過去のもの）が現在の墓堀人になるべきでないならば」、人々が「然る可き時に想ひ起こすと共にまた然る可き時に忘れることが出来るといふことに、人が力強き本能をもつて、何時歴史的に感じる事が、何時非歴史的に感ずることが必要であるかを感得し來るといふことに（訳者注：依存していることを知らねばならないだろう）」と述べました¹。しかし、中国大陆では、戦後から

* 南京大学歴史学院博士課程。

¹ 弗裡德里希・尼采：《歴史的用途與濫用》，陳濤，周輝榮譯，上海人民出版社，2005 年，第 3-4 頁。*

現在に至るまで、いかに記憶しいかに忘却するかは国家の政治的需要による制限を受け続け、人間性の本能が尊重され難かったのです。南京虐殺事件が典型的な例です。20 世紀の日中友好の時期には中国政府は和解の決定を下し、その上、奇怪なロジック—忘却をもって寛恕とす—を確立しました。その結果、大虐殺の生存者は沈黙を強いられ、個人が賠償を求める活動も各種の妨害を受けました。李秀英はもっとも有名な大虐殺の生存者であり、彼女の被害経験は今では社会に広く知られています。しかし、生活が苦しかった彼女が政府に向けて援助を願い出た時のことを知る人は少ないのです。心痛な彼女は問いました。

「どうして、中国人はあの人たちと仲良しになったからといって、昔のことはもうどうでもよくなってしまふんだ？ 私は人に傷つけられたのに、一生誰も私をかまってくれやしなかった。」1990 年代の初頭、政府は撮影のために李秀英の家へ人を派遣し、李秀英にカメラに向かって次のように言わせました。「いま日中はすでに仲良くなり、過去の怨恨は清算されました。私たちはもう歴史問題を言い争うべきではありません。」この撮影陣が帰った後で、李秀英は不満気に言いました。「戦争の賠償は要らないというのは、あの人たちが言ったことだ。」「あの人たちがあの話をした時、私に何も尋ねたりはしていない。私が傷ついたことも、誰もかまってくれない。どうして私が戦争の賠償が要らないなんて言わなきゃいけないんだい？ どうして（訳者注：賠償について）言わないんだい？」撮影二日目、李秀英は自分が本当に思っていることを話しましたが、撮影者は彼女の話の遮りはしないものの、カメラを片付けました。この時の映像はもともとはある国際人権会議で使われるはずだったものだそうです²。

現在、状況は反転し、中国政府は積極的に戦争被害の記憶を保存するプロジェクトを推進していますが、歴史を過度に政治の舞台へと押し出してしまいました。また一方では、記憶を喚起することは完全に政治的行為となり、忘却を和解の道とみなす奇怪なロジックは日本の歴史修正主義者も使っています。戦争の終結が遠い昔になるほど、ますます民族の衝突の亡霊が浸透していきます。ニーチェは、歴史を過度に意識することは、生活を破壊し退化させ、歴史さえも生活に続いて退化してしまふようになります。目下の状況はまさにその通りであり、憂えざるを得ないのです。ですので、私は中山氏が提起した 20 世紀の枠組みを超える構想に賛同し、戦争の記憶に関する研究の中で、私も直観的に「人間」を主語とし、個人史を強調する重要な意義を感じています。

けれども、中山氏の提案したもうひとつの主語である「地域」については、若干の疑義があります。まず、私も陳氏の観点到に賛同するのですが、「地域」の範囲を確定することは難しく、そのうえ、地域を想像することと、民族や国家を想像することには区別ができません。次に、私は中山先生が言う「地域」の目的は主に脱国民国家[民族國家]化にあると思います。しかし、国民国家の主導的地位は、遠い将来においても変わり難いでしょうし、人々に不明確な「地域」から出発させて、思考を進めさせることは難しいことです。もう一步もどって、国民国家の境界線が依然として人々の頭の中に刻まれているとはいえ、できる

訳者注：訳文は、フリードリヒ・ニーチェ「生にとつての歴史の利弊について」（『反時代的考察 上巻』井上政次訳、岩波書店、1935 年、130-131 頁）から引用した。引用文中の「訳者注」は井上ではなく、本稿訳者が井上訳を参照して付したものである。なお、該当部分は「一人間の、一国民の、一文化の造成功（plastische Kraft）」（同 130 頁）について論じた箇所である。原典は、Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 1874、である。

² 田川、林平芳編著：《尋找英雄 抗日戰爭之民間調查》，廣西師範大學出版社，2006 年，第 247-250 頁。

限りその政治利用を排除し、この境界の政治的色彩を薄める努力をし、排他性を寛容性へと改めることはできるのではないのでしょうか？「人間」の角度からの出発は、このような効用をもたらすかもしれません。さらに、民族アイデンティティは人々の責任意識の上では積極的な効果があるかもしれません。ドイツ人の生活は、明らかにアウシュビッツの遺産の深刻な影響を受けています。これについて、イアン・ブルマ（Ian Buruma）は絶妙な喩をしています。彼は「ドイツ人の記憶が——巨大な舌となって、ずきずきする虫歯を執拗に探し出そうとしているような印象すら与えた」³と言っています。この巨大な舌が虫歯を探し続ける原動力は何なのでしょう？ドイツ人の民族アイデンティティが引き出す責任感がきつとこの働きを果たしているのだと私は思います。高橋哲哉は戦後に生まれた日本人は、「戦争責任」はないけれども「戦後責任」はあると言っています。高橋先生は「応答可能性としての責任」^{訳注1}には国境が存在しないことを強調するものの、この「戦争記憶責任」はやはり「日本人」というひとつの共同体に対して提案したもののなのです。そのほか、国家の拒絶については、戦後ドイツにおいてもこのような傾向はあり、研究者はこの普遍性に対して同意する態度を保ちましたが、この傾向は今でも続いており、その負の面が現れています。ドイツでは、〈過去〉といえ、とくに注記がなければ、ほぼ自動的に〈ナチスの過去〉だと解されるほどであり、その結果、ドイツの「歴史のなかで残るもの」といえば、歴史を抹消する、この唯一の記憶の源以外にない」と言われています⁴が、これも重大な損失ではないのでしょうか？

第二の問題に関して、日本政府は人文社会科学研究の規模を縮小するという政策は中国大陸においても反響を生み出し、『澎湃ニュース[新聞]』が当時次のような見出しで報じました。「人文系学科はさらに衰退するのか？実際にずっと気まづかった。」ある意味で日本の縮小政策はまったく新しいものではなく、20世紀以来、人文学の危機はすでに一度となく起き続けてきた。ピーター・ノヴィック（Peter Novick）は、第一次大戦以降、アメリカの職業歴史研究者は先行きが非常に暗くなり、彼らは初等教育の地盤を教育従事者に譲り、さらに広大な読者層をアマチュア歴史研究者に譲り、学術上でも進展が難しかったと述べています。このとき人文学者の境遇は現在に比べるとより恵まれていなかったのです。「パパ、歴史は何の役に立つの、さあ、僕に説明してちょうだい。」同じ時期に、マルク・ブロック（Marc Bloch）は、子どもの発した問いかけを『歴史のための弁明：歴史家の仕事』の中で記し、「無用」と疑われた歴史研究者の弁護を試みています。ブロックは有用性という点で一般市民と違う考えを持っているものの、ブロックは明晰に考えています。「一つの学問は、もしもそれが早晩我々がよりよく生きることに関与するのでなければ、つね

³ イ恩・布魯瑪：《罪孽的報應：德國和日本的戦争記憶》，倪韜譯，廣西師範大學出版社，2015年，第14頁。＊訳者注：訳文は、イアン・ブルマ『戦争の記憶：日本人とドイツ人』（石井信平訳、TBSブリタニカ、1994年、10頁）から引用した。なお、これは1991年にベルリンでブルマがナチス時代に関する講演会に参加し時に受けた印象である。原書は、Ian Buruma, *Wages of Guilt: Memories of War in Germany and Japan*, Farrar, Straus, Giroux: New York, 1994、である。

^{訳注1} この「応答可能性」とは英語の responsibility もしくはその他ヨーロッパ諸語における当該語彙の訳である（高橋哲哉『戦後責任論』講談社、2005年、29-30頁）。

⁴ アレクサンドラ・アスマン：《記憶中の歴史：從個人經歷到公共體現》，袁斯喬譯，南京大學出版社，近刊。＊訳者注：この段落は、引用文献の日本語版を参照すると、前半がアスマンがハンス・ギュンター・ホッケルツ（Hans Günter Hockerts）の文章を直接引用したものを間接引用し、後半がアスマンがカール・ハインツ・ボーラー（Karl Heinz Bohrer）の文章を直接引用したものを直接引用している。翻訳にあたってはアライダ・アスマン『記憶のなかの歴史—個人的経験から公的演出へ』（磯崎康太郎訳、松籟社、2011年、28頁）を引用・参照した。原書は、Aleida Assman, *Geschichte im Gedächtnis: Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung*, Verlag C.H.Beck oHG, München, 2007、である。

に何か不完全なものをもっているように、我々には思われるという事実は、全く否定しがたいことである。歴史は、人間そのものとその行為を素材とするだけに、それだけよけい明らかに、人間のために働くように運命づけられているのではないかと考えられる。」⁵やはり、人文学は一定の社会の役割を引き受ける必要があり、私も中山氏の観点到に賛同します。研究者は社会の利害関係に無関心ではいられず、どのような角度から観ても、大衆社会が関心を持つ問題へアプローチする必要があります。

市民社会から研究の支援を獲得することが考えられるかどうかということについて、中国大陆の状況は、日本や台湾とは同じではないと私は思います。大陸では、人文学研究者の研究費の絶対的大部分は国家から来ています。過去には少なくない研究者がいろいろな考えから研究プロジェクトの申請を行いませんでしたが、研究費の無い状況でも研究を維持できました。しかし、現在の評価体系の下では、たとえ自身が研究費を欲するかどうかは別にして、国家の研究プロジェクトを申請しなければならず、さもなければポストを上昇させることができず^{訳注 2}、またこれら研究プロジェクトの課題選択は範囲も限られています。企業の文系への支援は少なく、企業の支援も政府機構の審査があり、このために研究者の研究の自由は保障されずにいるのです。おわかりのように、中国大陆では国家が遠い将来においても学術研究の最大の支援者であり続けるでしょうが、最高管理者としての権限も有し、変化があるとしてもその統制の程度がどうなるかということではないでしょう。市民社会とのコミュニケーションに関しては、私は手に負えない問題だと思っています。私は何年も微博^{訳注 2}を利用してありますが、ここ数年間、微博上の世論の風向きは大きく変わり、盲従性が以前よりも強まり、なおかつ愛国派がすでに優勢になっています。陳氏もご存じであろう周子瑜事件では、台湾人は大陸のネット民[網友]の「戦闘力」を見せつけられました。「愛国」をビジネスとする俳優にちょっと煽られただけで、群衆の感情は沸騰し、中国政府の海外ネット接続の制限を「乗り越え」、恥も知らず罵りの声をあげたのです。市民社会の生態はもちろん政治環境と相互関係にあるものですが、目下の状況では研究者がもし市民社会に影響を与えようとしても、双方の限界に直面するでしょう。しかし、まったく不可能だというわけではなく、社会への責任感が強い個別の研究者が自己の研究を用いて社会の認識や政府の計画に影響を与えるように努力し、またほかの研究者が新興の SNS を存分に利用して民衆を人文知識へより近づけることを試みると私は思います。前途多難かもしれませんが、何もせずにいるべきではないというのが、研究者の良心であると私は考えます。

浅学のためとても簡単にはなりましたが、みなさんのご意見をいただければと願っております。

(翻訳 中山大将、巫靚)

⁵ 布洛赫：《歴史學家的技藝》，張和聲，程鬱譯，上海社會科學院出版社，1992年，第12頁。＊訳者注：訳文は、マルク・ブロック『歴史のための弁明：歴史家の仕事』（讀井鉄男訳、岩波書店、1956年、iii, xi）からの引用である。なお、元の引用時には中略して会った部分も、読者の理解を考えて訳文では省略せず引用した。原書は、Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, 1941である。

訳注 2 中国では大学のポストの上昇は国家の研究プロジェクトの申請数などが重要な条件になる。

訳注 3 twitter と face book を合わせたような中国国内向け SNS。ウェイボー。

応答

楊 菁華 (YANG Jinghua) *

1. 研究者はいかにして 20 世紀的枠組みを乗り越えられるのか？—地域と人間

世界の歴史を見渡せば、二回の世界大戦は今日の世界情勢に極めて大きな影響を与えています。第二次世界大戦後、東アジア各国の政治構造にも極めて大きな変化と再編が発生し、新たな民族/国家の形成も戦争が残した歴史記憶も各国の間に横たわる歴史問題についての認識の一致を困難にさせました。長い間、中国の歴史のすべては文字を使うエリートにより書き留められたものであり、底辺の「個人」の声はつねにないがしろにされてきました。このような状況は、今日にいたるまでなお大きな変化は現れていません。中山氏は、研究者が東アジアが一致した歴史認識を形成する過程において自身の能力を発揮すべきであり、したがって従来の国家/民族を主語とする議論を乗り越えより多く地域と人間に関心を注ぐことが必要だと言いました。間違いなく、このような考え方は、既往の研究の方式に対してたいへん独創的であると言えます。「国家/民族」を主語とする広大な歴史書を「地域/人間」を主体として書き換えるにあたっては、多くの歴史的事件がその多面的な側面を見せることでしょう。国家が主導する主流の意識形態を研究や叙述から遊離させて得られるものは純粋で温かみのある研究であるかもしれません。真実の追及および「人間」への配慮は、人文社会科学の中心であり、同時に独特の価値観が存在しています。

しかしながら、私の見る限り、20 世紀の研究枠組みを乗り越えることについては、一気にはできるわけではありません。一つの原因は「国家/民族」モデルの持っている強い発言権は「地域と人間」研究及び表現に対する影響力です。いかなる研究モデルの形成にも持続にも慣性があり、古いモデルが一朝一夕に覆ることはなく、新しいモデルの形成もまた同様に一瞬にして完成するわけではありません。たとえば、私が知っている中国国内の状況について言うと、現在、民族学や人類学の世界では多くの研究者が依然として国家が政治的に区分した「民族」を境界にして研究を進め一部の高等教育機関の研究センターでは、その名称に民族名称を冠したりしています。このような状況が中国が多民族国家であるという社会的現実がもたらすものである以上、長期にわたり民族学研究の多くが政府の出資によって成り立っており濃厚な「政治的意味」が持ち込まれているのです。近年、学術界では地域社会問題という傾向を持つ学術研究が数多く現れるようになってはいますが、民族の区別を境界とする歴史文化研究が依然として主流です。中国のような複雑に入り組んだ多文化的国民国家[民族国家]がいかに従来の研究枠組みを乗り越え東アジアの歴史認識の共有を促進させるのかという問題については、より踏み入った考察と討論をする価値があると私は思います。それから、中山氏が言う「地域と人間」を主体とする研究は、「国家/民族」が我々の思考と研究にもたらす桎梏を我々は打ち捨て、ある一地域の個人が有する歴史体験へと回帰すべきだということでしょうか？そうならば、私はこのような「地域と人間」の研究を進めるときには、ひとりひとりが表現する体験が異なる階層、異なるアイ

* 南京大学社会学院人類学学専攻博士課程。

デンティティ、異なる社会属性を有することに注意すべきだと思います。同一の歴史的イベントも異なる社会的地位と空間にいる個人にとっては、それがもたらす体験はまったく異なっているからです。さらに、ひとりひとりが語るときの動機は同じではなく、いかに個人の語りが真実であり適切であるかを保証するのかという問題にも注意する必要があります。

2. 人文社会科学の最大の支援者は国家なのか？

人文社会科学の特殊な性格により、実際に生產品や効果をすぐに見て取れる理工系や応用科学とは置かれた立場が異なっています。このため「急功近利（目先の利益を急いで求める）」の政府や国家が重視する程度も、直接的に経済発展に貢献できる応用科学に比してはるかに低いのです。日本政府が 2015 年に各種高等教育機関に人文社会学系の学科の改廃を要請したニュースがひとたび流れると、世界の世論の熱い議論を呼び起こし、多くのメディアが、人文社会科学は批判精神を育む揺り籠であり、これら学科の廃止は全体主義を助長するリスクがあると認識しました。疑いもなく、このようにみだりに人文社会科学の国家へ貢献が大きくないと判断し支援をする必要はないとする観点は、狹隘で近視眼的なものです。

人文社会科学の社会の長期的で健全な発展への役割は言うまでもありませんが、東アジアはもとより世界各国の各人文社会科学研究機関は高等教育機関の内部に設置され、現在の高等教育機関は主に国家により運営されており、このために、政府が経費を投下し国家が設置した各種の研究費基金が学術研究の重要な資金源のひとつとなっています。

しかし、現今のグローバル化と市場経済システムの急速な発展という社会情勢の下、人文社会科学もまた次第に「世間に入る」態度でそこに参加し、多国籍企業や財団も自身の発展のために各種研究プロジェクトを設置する必要があります。高等教育機関の外に独立した研究機関がいまだ主流ではないとしても、未来志向と創造精神を持つ一部の研究者は自身の智慧を用いて学んだ専門知識を社会発展促進のための動力へと転化し、学がさらに発展するようにさらに一步進んだ活動をしています。私が知っている、自身の専門知識を「経世致用」させた中国の事例には、北京大社会学専攻を終了した袁岳氏の例があります。彼はゼロ時調査会社[零点調査公司]を開いて各大企業のための社会調査やプロジェクト研究のサービスを行うだけでなく、自身の見事な弁舌の才能を活かし中央電視台（CCTV）で「頭脳暴風」というテレビ番組を持つようになりました。ここから、研究者は自身の独特な専門分野を発揮さえすれば、積極的に世間に入る態度で社会と市場に溶け込み、その中で自身の立場を獲得することができ、学の最大の支援者はもはや国家だけではないと言えます。

それから、研究者と国家の関係という議題上、私が言いたいのは、もちろん、どの国家にも国家や政府の宣伝者である「御用学者」がいますが、同時に常に道義と良識を用心深く堅持し、「あえて鮮血の流れる中で」真実を明らかにする気骨のある本当の研究者も存在しています。「寸鉄人を刺す[一針見血]」と政府の弊害を突くこのできる研究者は少なくはなく、政府の弊害を指摘すると同時に政府が改革するように本当の影響を与える研究者は得難いものです。若手研究者として、我々は当然わずかな俸給のために国家や政府の太鼓持ちになってはなりませんが、ひたすら急進的な罵倒は同様に残酷な現実を変えることにもなりません。私が思うに、我々が考えるべきは、いかに自身の研究の柔軟性を増強し、理

性的に問題を陳述し問題を分析する基礎の上で、政府に採用されるのに充分に実践的な解決方法を提起することです。実際の研究成果を用いた学の応用性の証明が不断に増強されてこそ、我々の学の影響力はようやく不断の拡張ができるようになるのです。

3. 市民社会といかにコミュニケーションをとるべきか？

中山氏は「市民」が指導者の指導や知識人の啓蒙を待っているだけの民衆ではなく、自身の義務と権利を自覚し主体的に言動を行う個人であると強調しました。日本の「市民社会」の程度あるいは体系は、中国に比較して成熟しており、中国の公民の中には「市民」と呼ばれ得る人数はおそらく数として多くはないでしょう。ゆえに、私個人としては学術研究とコミュニケーションの問題について、すでに覚醒した「市民社会」にだけ焦点をあてるより、平凡な一般大衆に直面することのほうが重要ではないかと思います。つまり、「市民」の数は一般大衆の数よりもはるかに少ないのです。我々はすでに自身の学術的視野の高度を維持し、日々の日常生活の中から本当に大衆の必要とする学術研究をし、学術成果は学術界内の厳しい基準で審判を受け続けるだけではなく、同時に一般大衆の審判も受けているのです。

アメリカの人類学者のマーガレット・ミードは特にその典型的な例である。彼女はすぐれた研究著作をたくさん発表しただけではなく、積極的に雑誌上に文章を発表し、コラムを開設し、その内容は日常生活の多岐にわたりました。このような積極的な「発言」は、当時のアメリカ社会への大きな影響力を彼女に持たせ、アメリカの切手にデザインされた人類学者となりました。我々の学術研究が膨大な数の群衆に受け入れられ影響力を持った後に、自然に形成される下から上へ押し上げる力が国家と政府に認められ、そして学術研究内容と形式の発展のためにさらに多くの空間を勝ち取ることとなります。

以上が、私個人の粗末な考えですが、見当違いなところはみなさんにご意見をいただければ幸いです。

(翻訳 中山大将、巫靚)

応答

福谷 彬 (FUKUTANI Akira) *

私の立場は基本的に中山さんの考えかたに賛同するものです。国家が絡むと猫の額のような不毛の島ないし岩礁でも「神聖なる」領土として双方絶対に譲らないという光景をしばしば報道で目にし、そのことは私たちになんらかの反省を求めるものだと私自身は感ずるからです。

これを関係する地域の問題として考えれば双方の魚業や商業そのほかの利害関係者だけの合意で局面を限定して調停される可能性があります、何千キロメートルも離れた地点にある二つの政府の管轄に移されると、問題がきわめて抽象的・理念的・包括的な「核心的利害」にかかわるものになってしまうのである。少しでも早い年代の古地図や文献の曖昧な記載を探し出しては現在のある国のものであるという主張を裏付けるものと見なして大喜びするというのは滑稽なことのようには思います。しかしそれはあくまでも厳粛な作業として行われていることです。

これに対する参加諸氏のコメントは非常に興味深いものを感じました。とくに中山さんが「国家」に代わるものとして「地域」という考え方を提示していたことに関し、諸氏が示されたスタンスがおもしろく感じました。すなわち、諸氏は中山さんが出された方向性に対し、一定の理解を示しつつも、皆完全に賛同したわけではありませんでした。この点に関しては最後にもう一度触れることにしたいですが、根本にあるのは研究の自由の問題ということのように思われます。

わたしの専門は宋代の思想史ですが、宋代という時代は中国史上において例外的な側面を持っていて、それは士大夫が一定の程度「言論の自由」が認められていた時代である、と思われることです。

こういう例があります。宋代の太祖はその死の前に以降の皇帝絶対に守るべきとするたった二つの約束を碑文に遺したとされます。そこに刻まれていたのは、後周の柴氏の末裔を優待することと、もう一つ、士大夫を言論のゆえに死罪に処さないことだったということです。

注目すべきだと思うのは、このようななんらかの意味で「言論の自由」を配慮し重視する発想が現れたのが、皇帝独裁制の確立期とされる宋代だということである。ということは結局、皇帝独裁制の維持のためにこそ、この意味での言論の自由が許されたと見るのが至当なのではないでしょうか。もはや皇帝の尊貴を冒す言論はありえなくなったという事態の裏返しのように思われるのである。つまり、言論の自由は皇帝独裁制と皇帝の尊貴を証拠立てるものだと思います。

現代の民主制のもとでの「言論の自由」が認められている状況を、確立した皇帝独裁制のもとでおこなわれた、いわば言論戦である宋代の熾烈な党争に比べてみることもできるだろう。しかし大きな違いがある。宋代では著述や上奏といったことがそのまま言論であったのに対し、現代では研究者の研究そのものはいまだ「研究の自由」ではあっても「言

* 京都大学文学研究科中国哲学史専修博士三回生。

論の自由」ではないということです。

われわれの「研究」が「言論」となるためにはメディアを介さねばなりません。それゆえ現代の研究者が「学問の自由」としてとりわけ注意しなければならない相手は、政府のような権力よりはむしろ、メディアではないかと感じております。学問の自由を圧殺しようとするものは、少なくとも現代の日本では政府や権力の側からではなく、むしろ、それを取り巻きその意向を増幅しているところのメディアや、さらにインターネットを居場所とする一般大衆の側から発し流布される言説であるように感じられるからです。

メディアの危険性はどこにあるのでしょうか。ラジオ番組では5秒の空白時間があると始末書が要求されるそうです。このことに現れているように絶えず発信しつづけることを自己目的化しているのが現代のメディアです。マスコミの本質をなすものはもはや事実を伝えることではなく、伝えることそれ自体です。ある事件が起これば、マスコミは事実が確定するまで待たないし、情報消費者もまたそれまで待ちません。

自戒しなければならないことは、それを提供しているのがしばしば研究者たちであることだと思えます。わたしたちも共犯になりうる、ということです。「意識産業」(エンツェンベルガー)としてのメディアが供給するのは、ある事件を収めるための便利な図式なのであり、それが小さな理論ともなっていればますます大歓迎です。

アメリカの歴史学者ダニエル・ブーアスティンは『幻影(イメージ)の時代』(1962)という古典で「メディアが製造する事実」という観点を打ち出しましたが、現代のメディアにとって事実を製造することもはや当たり前です。というより現代の視聴者そのものが生の事実ではなく、メディアが加工した、その意味でメディアが製造した事実をはじめて事実として認める習性をすでに身に着けています。

例えば旅行代理店のパンフレットやガイドブックに載っているから観光名所だという考え方はこれです。一部の社会学者のように大事件のたびにキャッチフレーズを中核にした新理論を一つ作り上げるのは、メディアとの共犯関係に陥る危険性があるものと思えます。

このような状況のもとでの「学問の自由」とはなんのでしょうか。それはメディアの公式に当てはまるように、自分の研究成果を安売りしないことであり、また、ひずめられない形で突きつける態度を守ることのように思われます。メディアの公式に当てはまらないものはすべて「不都合な真実」です。しかし研究者にとって重要なのはその「不都合な真実」の究明なのではないでしょうか。

ただ自分の研究だけでは十分ではないと思えます。さらに重要なのは、自分自身も積極的にこのような不都合な真実との「出会い」をもとめることだと思えます。人員と資源の投下によって圧倒的なスケールで遂行される現代の学問研究に対して怖気づくことなく、自分なりの価値観から真実を伝えるメッセージを拾い上げてゆき、その共有をはかってゆく態度を堅持すること、われわれの研究の「自由」とはこの作業のうちにあるものと思えます。

「学問の自由」という言葉が問題となると、政府に保証してもらうことばかりが話題となるように思いますが、学問・研究の自由とはなにより研究者自身が上のような意味で社会に対する役割を果たすことであると考えます。

冒頭の問題に戻ると、「国家」がメディアと共同して押し出してくる観点を相対化することこそ、それに対して別の観点を提起することこそが研究者の役割であり、研究の自由ではないか、と考えます。

補足

「地域」概念と高橋哲哉の議論について

中山 大将 (NAKAYAMA Taisho) *

「地域」という言葉について、私は必ずしも「東アジア」のみを意味したいわけではありません。みなさんが考えているよりも、より小さな範囲も視野に入れています。北海道の東には北方四島と呼ばれる島々があります。これらの島々はかつて日本領でしたが、第二次大戦後はソ連およびロシアの実効支配地域となっております。日本政府にとって、この「四島返還」はまさに国是なのです。しかし、日本における境界研究の草分けである岩下明裕教授は、実はこの四島の対岸地域(根室、羅臼など)の日本人住民たちの多くは「四島返還」に固執せず柔軟な交渉を求めていると指摘しています。住民にとっては「領土」よりも水産資源という経済的要素こそ重要だからです。岩下教授は言います。「根室の声と称して「四島返還」を堅持せよ、という識者たちに問いたい。あなたがたは彼らの利益や気持ちを代弁しているのではなく、自分たちの利益や観念を投影して彼らの「声」を勝手に解釈したうえに、それを自己正当化に使おうとしているのではないかと。」これは四島の対岸「地域」からこの問題を見て考えてきた岩下教授ならではの意見だと思います¹。

次に、王さんが引用してくださった高橋哲哉教授の議論はとても重要なもので、南京大の院生さんがこれを読んでいると知り私は大変うれしく思っております。戦後責任については、高橋教授の言う「共同体」とはあくまで政治的共同体である「国民」であって、文化や血統に基づく共同体である「民族」ではないと私は思います。この「国民」と「民族」の区別は、「戦争責任」と「戦後責任」の区別同様に彼の議論において重要な点だと思います。なぜならば、高橋教授は戦後責任の「応答可能性責任」は民族や国籍を問わず全人類が負うものであり、とりわけ加害国の「国民」が率先して負うべきであると言っているからです。つまり、血統や民族アイデンティティによってではなく、「国民」の権利と表裏一体の義務として、加害国「国民」は応答可能性責任を負うべきなのです。高橋教授が、日本国民の中でも「日本民族系日本人」に帰化日本人よりも重い責任があると言うのは、彼らが戦後日本で生まれながらにして言論の自由と国政参政権を保障されており、国籍を自ら放棄しない限り日本政府の責任追及ができる立場にあるからです²。決して血統や民族アイデンティティのためではありません。権利と義務の観念がその責任を負わせるのです。

最後に、私は歴史認識の徹底的な共有が必要だとは考えておりません。重要なことは、歴史問題について自由に議論できる環境と歴史認識の多様性を国家も市民も尊重することだと思います。京都大学の小倉紀蔵教授は、朴裕河教授の刑事告訴について次のように言っております。「なんという暴力性であろうか。自分たちの構築した「正しい」歴史像と合わない叙述をした者を排除しようとする姿勢からは、歴史に対する真摯さがまったく伝わってこない。」「日本が応答すべきなのは、多様で複雑な歴史の現実全体に対してである。」³歴史認識に限らず、思想を統制しようとするもの、自由を奪おうとするものに抗うことも日本帝国の失敗に対して我々が負うべき「戦後責任」のひとつであると思います。

* 京都大学地域研究統合情報センター、助教、京都大学博士（農学）。

¹ 岩下明裕『北方領土・竹島・尖閣、これが解決策』朝日新聞社、2013年、98-102頁。

² 高橋哲哉『戦後責任論』講談社、2005年、53-54、58-60頁。

³ 小倉紀蔵「現代のことは 慰安婦問題」『京都新聞』2016年1月13日（夕刊）。

全体討論

編集・翻訳：中山大将、福谷彬、巫靚

質問と感想

坂梨健太：

第一に、「国家」、「民族」、「地域」「人間」はどれも極端な焦点化をすると危険ではないかと思います。

第二に、中山氏が言う「市民」が日本でもかなりマイノリティである気がします。「市民」になる余裕が日本社会にはなくなりつつあるように思います。

野口優：

ごく簡単な感想です。「市民社会との関わり」についてです。三者とも共通であったのが、「研究者」のみの見解で論じられておりました。ただし、我々が将来的になるであろう、大学の教員もしくは研究機関の研究者とも「教育者」としての一面も強く有しております。三者とも現在の肩書は「博士課程院生」もしくは「ポスドク研究員」です。三者が「教育」を担当するようになった際に、この議題に対する見解に如何なる変化が生じるのか、興味深く感じます。

テン ヴェニアミン：

中山氏が国家の間に「歴史認識の徹底的な共有が必要だとは考えておりません」という意見に全く賛成です。国によって歴史認識が絶対に一致しないと私も思います。ただ、問題は「違うなら、交流する必要もないじゃないか」という考えを持つ人々が増える可能性があることです。重要なのは、なぜ他国と歴史認識が違うのかということのをさらに深く考える段階へとシフトすることではないでしょうか。

楊維公：

人文社会科学分野の縮小に関する先ほど四方のご意見にとっても賛同しております。ただひとつ私自身が聞かれたことのある疑問をおうかがいしたいです。国立大学を対象とした文系縮小は学生数の減少につながります。国立大の学生が減れば、私立大学の学生数が増えることになります。定員割れが続き経営難に陥っている私立大学にとって一見するとメリットにも見えりかもしれません。逆に考えると、私立大学が倒産したら、研究職のポストが減り、国立大学の研究者が就職できなくなる可能性もあります。この問題はどうか解決すればいいのでしょうか。

矢内真理子：

「学問に対する自由」「研究に対する自由」については、国家を超えるものだと思います。我々研究者は膨大な時間や先人の蓄積の上に成り立っているので、今の社会が考えているようには、成果がすぐに出たり、価値が金銭でなんとかできるものではないということのを再認識する必要があるかと思います。

日本のマスコミは、国の立場に立って報道してます（私の過去の研究で「尖閣国有化の日本の新聞報道」がある）。私はマスメディアに利用されないようにという福谷さんの主張に同意します。

江俊億：

福谷さんは「研究の自由」と「言論の自由」が同じものではないとおっしゃりましたが、これは非常に的確に現実を把握した観察であると思います。最も現実社会に距離の近いメディアはいかに研究者自身の「現実離れした」態度と結びつくか、またどのようにすればさらに一步理想に近づけるのかということについて福谷さんや他の討論者の方はどう考えていらっしゃるでしょうか。ぜひともみなさんのご意見をうかがいたく思います。

瀬戸徐映里奈：

応答可能性責任を負いながらも、“人間”を見ていくことについては、概ね賛同します。研究者が自由な研究をできることの重要さはもちろんですが、今日のテーマでは研究の対象者、その研究で描かれる人への研究者としての責任についてどう思われているのが気になりました。岩下教授のように固定化したものではない別の視点を提示することは学的な貢献かと思います。

しかし、中山さんが例に出された朴裕河氏の起訴についてですが、被害にあったハルモニ（韓国語で「おばあさん」の意）たちからの告発であったことが抜け落ちてしまいます。小倉紀蔵教授の“正しい歴史像”（による別の歴史像）の排除という指摘は、結局、国家のなかに被害者である“人間”を押し込め矮小化してしまったのではないのでしょうか。この点について、研究はまず対象に対してどうあるべきか、ご回答をいただければと思います。

林子博：

王楠さんの応答の中では、中国政府が「過度の歴史」を政治の表舞台に持ち出しているとのこと指摘が面白いと思いました。ただ、素朴な疑問として、どれくらいの量またはいかなる程度の歴史が「過不足なく」と言い得るのでしょうか。つまり、「過度」であるかどうかを判断する基準についてどう考えていらっしゃるのか。陳さんの発言でも言及された、中国の抗日ドラマの激増など、現在中国の社会現象や政治の動きとからみつつ、お考えを述べていただければ幸いです。

応答

陳威璿：

8人の方からのご質問をまとめて回答をしたいと思います。まず坂梨さんの質問です。一つ目は、国家、民族、地域、人間いずれの視角も狭い視野ではないかという質問でした。これはすべての視角はいずれも完全ではないということかと思います。異なる視角には異なる限界があります。どの視角も狭い側面があり、それでは見えないものが存在します。しかし、我々は神ではなく、我々はただ狭い視角に依らざるを得ません。一つの視点にいかなる限界があり、それによって異なる視角から物事を観察するということを認識できればと私は思います。楽観的な回答かもしれませんが、これがいまのところ私の思いつく考えです。

第二の質問は市民が日本では比較的少数ではないかということでしたが、台湾でも同様だと思います。台湾ではある教授たちが一般民衆に向けて簡素な活動を組織しています。これは人々に討論する習慣を植え付けるため、一般の民衆を公民に変わらせるためです。もちろん、このような努力に頼るだけでは不十分です。なぜならば、一般の民衆が市民に変わるには、時には特別な事件が必要となるからです。台湾は徴兵制国家ですが、ある時に入営中の者が死亡する事件が起きました。このため2013年には一人の兵士の死により、大規模な抗議運動が発生しました。近年の台湾において、これは一般の民衆が市民へと変わる一つの重要な事件となりました。このため、私は市民の数が増大する可能性があると思ひますし、我々は時にはこのような可能性を待ったり作り出したりするだけです。以上が私の簡潔な回答です。またご意見をいただければ幸いです。

次に野口さんの質問についてです。研究者は大学に入った後に、多くの非常に重大な仕事の負担に遭います。これが野口さんの質問と合っているかはわかりませんが、現在私が台湾の苦境と思っているのはこうした問題です。私は台湾の大学の現場において研究者は団結して起ち上がり、市民に向けた対話空間を開拓し、大学の中のどの仕事が必要で、どれが必要ではないのか、弁別すべきだと思います。その後に大学の構造全体を改変すべきです。こうして比較的大きな社会的影響力を発揮できます。以上が、簡潔な回答です。第三は、テン・ヴェニヤミンさんに対する回答です。私の回答はとても簡単で、私もテンさんの考えに賛成します。しかし、私は考えが一致していない点について強調する必要があります。これは重要な意味があると思います。もし一致するところばかり強調し過ぎれば、新たな覇権を作ってしまうかねないからです。ですので、私はやはり一致しない点から出発したいと思うのです。継続する交流には持続する対話が必要です。以上が私の簡潔な回答です。

第四は、楊維公さんに対する回答です。やはり状況は同様です。これは台湾においても重要な問題で、私立大学減少の問題です。国立大学の人文社会科学系の縮小と私立大学減少の原因は、主に学費と学生の就業機会を問題によるものです。国立大学と私立大学の人々は社会との対話を増強し、そうしてより大きな社会的影響力を獲得し、さらなる資金協力を得る機会が得られます。このように根本からこれらの問題を解決できるかもしれません。今のところは楽観的な考えかもしれませんが、みなさんのご意見を頂戴できればと思います。

矢内さんに回答しますと、特別な考えはなく、私も賛成ですと言いたく思います。

江俊億さんにお答えします。メディアと現実離れしている研究者がいかに結びつくかという問題ですが、我々はまずメディアも常に変化し続けているということを認識すべきだと思います。伝統的なメディアは一方向的で、一方は発信し、一方は受信するだけでした。Blogのような技術が出現して以来、こうした状況は変化しました。現在ではあらゆる人々がインターネットを利用でき、自らがメディアとなる時代です。研究者は現代社会で伝統的メディアと対立する状況に遭遇するかもしれません。しかし、新しい技術を使いさえすれば、我々自身がメディアとなります。私はこれがこの問題を解決する唯一の方法だと思いますし、研究者と社会との対話を増加させる方法だと思います。以上で、私の回答はすべてです。たくさんの時間を使ってしまったが、ご意見いただければ幸いです。

王楠：

時間が限られておりますので、陳さんの回答に私も比較的賛同しますから、重複は避けます。私はいくつかの問題についてだけ少しお答えしたいと思います。まず、坂梨さんの質問です。坂梨さんは、どの角度から観ても偏った観方になるのではないかとおっしゃいました。坂梨さんが言っているのは、どの角度から観ても、ある程度の偏りが出るということかと思います。しかし、歴史研究は完全には客観的とはなり得ず、もちろんだんな研究であれ、ある種の視点の影響を受けざるを得ず、それを自覚しているかもしれないし、自覚できていないかもしれません。

二つ目の質問ですが、楊菁華さんが文章の中ですでに提起したように、市民社会と普通の民衆とを区別すると、中国では市民と呼び得る人々は絶対的に少数である、あるいは市民と言うものの自体が中国には存在しないとも言えます。許燕華さんは中国人の青年は政治に対して比較的情熱があると聞いたそうですが、このような情熱は虚偽のものです。このような情熱は、毛沢東時代の遺産であり、実際には国家に順応しているだけです。もし彼らに政府に反対させるなら、彼らは何のはたらきもできないでしょう。

野口さんの質問について言いますと、私は現在学生ですが、皮肉なことに最近就職活動をし、私が見つけた仕事はマルクス主義学院にあるかもしれません。現在の中國大陸では多くの高等教育機関がマルクス主義学院を作り、多くのポストが生まれ、私が将来教えるであろう主な教科は政府が定めた近代史綱要かもしれず、それらは完全にマルクス主義的史学なのです。しかし、私は学生にどの部分は試験に合格するために必ず暗記しないといけない部分と教えると同時に、私自身の本当の研究を紹介するつもりです。時間がないので、これで私の回答としたいと思います。

(以下は、後日別途寄せられた回答)

「歴史の過度」という言葉は、ニーチェの「生にとつての歴史の利弊について」、つまりは『反時代的考察』の第二部^{訳注 1}に由来するもので、そこでニーチェは「時宜に適わない」という観点を提起しました。当時のドイツで尊重されていた「歴史主義」を時代の欠陥とみなし、ドイツ人は一種の悪性の歴史病に罹患してしまったとニーチェは見なしたのです。ニーチェは当然ながら各人も各国家も過去に対する一定の理解をするべきだということを否定はしませんが、歴史は究極的には人間の下僕であり、歴史の意義は人類の現在と将来に奉仕することであって、「死者に生者を埋葬させる」ことではないと考えています。人間にとつての歴史への必要性に基づき、ニーチェは歴史を記念碑的歴史、好古的歴史、批判的歴史の三つに分類しています^{訳注 2}。記念碑的歴史の「過度」は、歴史の中に無節操に模範を追い求めることに現れ、誤った歴史のアナロジーを用いて人を誤った方向へ導きます^{訳注 3}。回顧としての歴史の「過度」は過去に対する極端な崇敬として現れ、一切の古い事物の保存に傾注し、新たな生命の創造に反対します^{訳注 4}。批判としての歴史は破壊的であり、それが度を超すと、人々に何も崇高なものはないと思わせ、それゆえに生の嫌悪へと向かわせます^{訳注 5}。これらの「過度」のために、当時の人々はなお中世的状態にあり、歴史は一種の偽装の神学に変わってしまったとニーチェは思っていました^{訳注 6}。

ニーチェの精彩を放つ皮肉は、私にとっては「誘惑力」を持ち、私は現在の中国もまた類似した歴史熱に罹患していると思えます。「過度」という言葉は、「度」という字を含んではおりますが、何を「過度」とするか、何を適切な基準とするかは、実際には決めることが困難であり、計測可能な問題ではありません。もしニーチェの分析を借用し簡潔に述べるならば、「過度」とは歴史が生との自然な関係を毀損され、非歴史的な立場や超歴史的な立場^{訳注 7}を欠くことであり、具体的には現象に対する観察を通じて歴史が過度かどうかを私は判断しました。

今回の討論会の中心の一つは東アジア各国の関係ですが、中国における日中関係に対する認識を見ますと、「歴史」はまさに偽の神学のようにあり、何も語らずとも歴史を避け切ることはできず、つねに戦争が残した傷を背負い続ける状態が形成されました。昨年 5 月、

訳注 1 以下、ニーチェの歴史論に関する訳にあたっては、フリードリヒ・ニーチェ「生にとつての歴史の利弊について」(『反時代的考察 上巻』井上政次訳、岩波書店、1935 年)を参照し、参考となる該当箇所を訳注に引用した。なお、同訳書では原文の「過量的歴史」に相当するであろう訳語としては「歴史の過度」(227 頁)のほかに「歴史の過剰」(139 頁)などが見られる。

訳注 2 ニーチェ、前掲書、140 頁を参照。

訳注 3 「現在のものに對して、過去の記念碑的考察は、以前の時代の古典的なもの・稀有なるものの研究は如何にして役立つのであるか？彼はそれから見てとるのである一嘗て世にあつた所の偉大なるものが兎も角も嘗て可能であつた、で、その故にまた再び可能であるであろう、といふことを。」前掲書、143 頁。

訳注 4 「全くただ生を保存することを知つてゐるだけである、生むことを知らない、その故に何時も生成するものを低く評価する」前掲書、153 頁。

訳注 5 「その時人は冷酷にあらゆる敬虔をふみにじり去るのである。それは何時も危険な、といふのは生自身にとつて危険な手続きである、そして過去を裁判し破壊するといふ此の仕方にて生に仕へる所の人間らと時代らとは、それは何時も危険な又危険に曝された人間らであり時代らである。」前掲書、154 頁。

訳注 6 「吾々はなほ中世に生きてゐる、歴史は依然として覆面せる神學である、と同様に、それをもつて非學問的の俗人が學問的の階級を取扱ふ所の畏敬は僧侶階級から傳承した畏敬である。」前掲書、198 頁。

訳注 7 「即ち歴史的たることへの解毒劑は非歴史的並びに超歴史的と呼ばれる。(中略)「非歴史的」といふ言葉をもつて私は忘れることが出来る所の、そして自身を限られた地平線のうちに閉ぢ込める所の術と能力とを表はす、それから私は目を生成から轉ぜしめ、存在に永遠性と同意味性とも性格を與へるものへ、藝術と宗教とへ向ける力を「超歴史的」と呼ぶ。」前掲書、228 頁。

人民網（人民日報が管理運営するサイト）は習近平が近年日中関係に対する5度の態度表明を総括し、いずれも特に歴史問題を強調しているとわかります。歴史問題はもとより重要ですが、日中戦争だけを中心にして展開している所謂「歴史問題」が日中関係の議論の核心になる必要があるのでしょうか？人々は「忘れた」のかもしれませんが。1980年代と90年代の中国メディア上にあったのは両国民の歓声と笑顔であり、その時には誰も過去に拘泥しませんでした。現在においては、1980、90年代の「過去」はゴミ箱へと打ち捨てられてしまいました。これこそ歴史の濫用の典型例です。抗日ドラマの激増も同様に濫用であり、大陸にはすべての番組を審査できる国家広電総局があるのに、こんなにも多くの珍奇なストーリーのドラマが放映されてしまうのは、政府がこうした歴史に対する病理に執着しているからではないでしょうか？皮肉なのは、強国の心理を以て過去を記念し、抗日戦争に手本を探し出し、英雄をでっちあげようとして、むしろ多くの人々を混乱させていることです。英雄たちはこんなに立派なのに、抗日戦争はどうしてなかなか勝利にいたらなかったのか？しかし、そんなことは「関係ない」のであり、過度の記念的歴史はもともとと同じ結果を求めているだけで、過程はどうでもいいです。最終的には抗日戦争が勝利を勝ち取って、中国共産党と関係する抗日戦争の英雄を記念することにまるで微塵も疑問の余地がないかのようです。

昨年の8月、習近平は抗日戦争が「中華民族の偉大なる復興の希望を開き、古き中国の鳳凰涅槃浴火重生（鳳凰が自ら身を焦がして復活すること）のための新たな道を拓いた」と評価しました。このように、抗日戦争ひいては現在の国家の発展の意義は数千年越しの鳳凰の完全な復活にあると政府は見なしております。よく考えると、「中国の夢」が初めて掲げられた場所は国家博物館でした。我々は未来に対する想像力はあまりにも欠乏で、狭隘化し神話化された過去からしか見つからないのです。話題となっている反腐敗キャンペーンについても見てみると、中国共産党中央規律検査委員会は人文科学者に反腐敗キャンペーンを論じるように頼みましたが、二月河^{訳注8}が最も興味深いことを言っています。彼は「現在の反腐敗の徹底度合いは、『二十四史』^{訳注9}の中にも見当たらないほどだ」と言いましたが、我々はまだ王朝時代に生きているというのでしょうか。大陸の政府は「言必論史（話せば必ず歴史を論じる）」の傾向を促進しており、このような古臭さは私にニーチェの「過度」に関する巧みな皮肉を思い起こさせずにはいられないのです。

福谷彬：

たくさんのご意見をいただきありがとございます。時間の関係で直接ご質問のあった江さんへのご質問にだけお答えしたいと思います。

江さんのご質問は、最も現実的なメディアと現実には接していない研究者がどう結合するかという問題だと理解しております。まず、研究者が現実には接していないという前提なのですけれども、私は必ずしもそうではないと理解しております。社会に発信する能力がない、あるいはそうした意欲に欠けているということはあっても、研究というものは常に現実に関わっているものだと思います。ですので、現実的なメディアというものといかにかかわるかという問題かと思っています。陳さんもおっしゃいましたが、メディアそれ自体も変

訳注8 中国の作家、本名は凌解放。鄭州大学文学院院长なども務めている。

訳注9 中国の伝説時代から明代までの各時代に関する歴史書の総称。

わってきていると思います。それは、メディアというものが発信するだけのものだったのが、視聴者の側の意向も吸収するメディアになったということと、Blog などを使っている人々が発信者になっているということだと思います。ですので、研究者は既存のメディアに利用されることなく自分自身が発信する主体となって、自身の研究を伝えていく姿勢が重要だと私は考えています。とても簡単ですが、これが今の私の考えです。

中山大将：

（以下は、当日は時間の制限で回答できなかったため、後日に執筆した回答）

「当事者」、つまりは研究の対象や研究の過程で出会った個々人、自分の研究の中に登場する集団から、自分の研究を批判されたらどうするかという問題について瀬戸徐さんからご意見をいただきうれしく思います。1 日目の総合討論でもおっしゃっていた、「当事者」の広告塔にもならず、また「当事者」に対して暴力的な論述も行わないように常に配慮するという瀬戸さんの姿勢には私も共感いたします。

そして、フィールドと研究者との緊張関係というものは、社会学や文化人類学に限ったものではなく、歴史学にもあてはまるものです。告白しなければならないのは、私はかつて「当事者」の気持ちを傷つけたことがあるということです。ある「当事者」団体から依頼された原稿の中の記述が、彼らの中の一部の人々の歴史認識にそぐわず、編集段階で問題視されたのです。

私の歴史認識は、彼らにとって自分たちの団体の主張の正当性や、被害者としての立場、そして自分たちの記憶とアイデンティティを否定するものとして映ったのです。しかし、私は私の歴史認識が彼らの考えや思いを否定するものではないと確信していると同時に、彼らにはそのように映ってしまう理由も理解できます。何が起きたのかということについて、私と彼らの認識に大きな違いはないと思いますが、それが意味することをどう解釈するのかということについての認識は異なっています。

当事者の心情を理解するということと、彼らの歴史認識や世界観に同調するということとは残念ながら別問題です。さらには、私が何を書いたのかということと、当事者がそれをどう理解するのかということもまた同じではありません。当事者と同じ歴史認識にいたるのが正しい歴史研究であり、当事者から批判を受けた歴史研究が誤った歴史認識であり修正されるべきものだとは私は考えません。そもそも、往々にして当事者間でさえ歴史認識は一様ではありません。

当事者を審判者に祭り上げるべきではありません。そうすることは全知全能の審判者たり得ない当事者にとっても過度の負担となり得ます。むしろ、それゆえに研究者の存在意義があるとも言えます。これは歴史学に限らず、社会学などにもあてはまるはずです。

この原稿については、最終的には、団体内部でも外部の多様な視点を尊重すべきだという意見が出て、私の原稿は修正もなく掲載されました。もし、彼らの歴史認識を強要されたならば、私は原稿を取り下げたかもしれません。歴史認識の相違があるにもかかわらず、私の原稿を掲載してくれたこの団体の対話的態度は敬意に値すると思います。

朴裕河教授の問題で私が気になっているのは、果たして告訴までの過程で、朴教授と原告の間でどれだけのコミュニケーションがあったのかということです。私は論文執筆にあたって協力してくださった当事者の方には、刊行された論文を送るようにしています。場

合によっては、執筆過程で草稿を送ることもあります。そしてその後にその方々から届く電話や手紙を受けとる時には本当に緊張します。当事者に限らず、もし批判があるならば、まずは電話や手紙、あるいは面談という形で対話をする機会を与えてほしいと思います。もちろん、自己発信力のある方であれば、大小様々なメディアを通してご批判をいただきたいと思います。

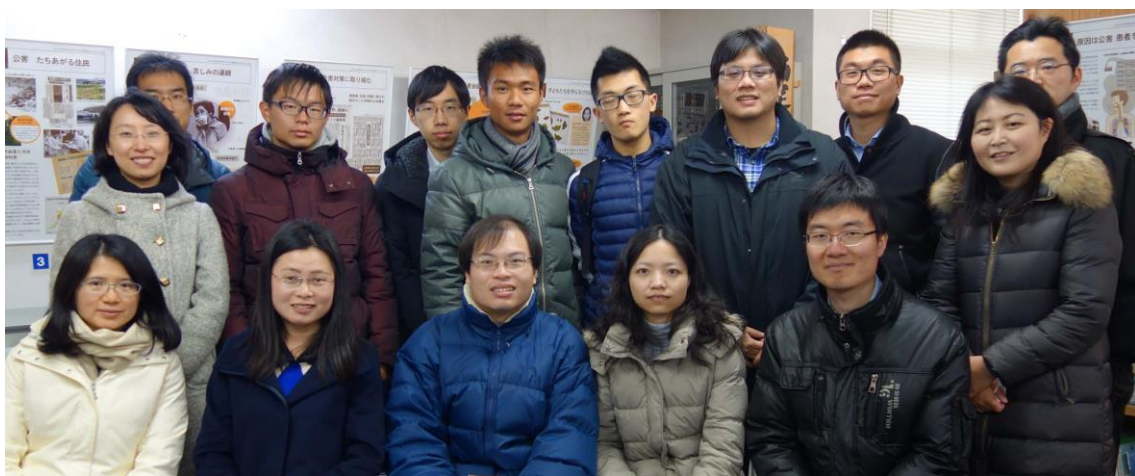
戦後日本の著名な思想家である吉本隆明は、自宅に尋ねて来た読者を追い返すことはせず、誰とでも議論をしたと言われています。なお、日本では学術書には「読者カード」というハガキがはさまれており、出版社を通じて読者は自分の意見を著者に届けることができます。

朴裕河教授の問題に関係して、もうひとつだけ述べておきたいことがあります。ある時に知り合いのある先生が、自分は朴教授の本を読んで彼女のことを敵だと思った、と言うのを聞きました。私はこれを聞いてどうしようもなく悲しくなりました。「愛知」の者である研究者同士がなぜ敵と味方に別れなければならないのでしょうか。この意味において、福谷さんが紹介してくれた宋代の知識人の交流の在り様は示唆に富むように思います。

坂梨さんの日本の社会全体に市民として生きる余裕が徐々になくなっているのではないかという指摘は、野口さんの指摘とも関連付けられると思います。つまり、人文社会科学者は教師として市民社会の成熟に貢献できるはずだということです。

ただ、我々はエリート意識や特権意識は捨てるべきです。私の知り合いのある歴史学の教授は、「選挙なんかで世の中は変わらない、だから自分は選挙に行かない」と述べておりました。彼は若い頃は学生運動に傾注していた人物です。我々研究者も平等に国民としての権利を付与された一介の市民に過ぎないということは忘れるべきではありません。

报告论文 中文



由邊境來看東亞

移動的人與邊境

從小中心看東亞

思想、信息與邊界

2016年2月5日
あおぞら財団研修記念写真
蓝天财团参观纪念照片

2016年2月3日
個別報告会の様子
个人报告的情景



戰前「中間層」日本女性的「越境」與「界線」

以高橋鏡子與尾崎孝子為例

顏 杏如 (YEN Hsin-Ju) *

我的研究與關心

十九、二十世紀的台灣社會，被捲入日本帝國擴張的浪濤，出現了什麼樣的人與物之移動、越境，以及由此而產生的社會文化變貌，是我一直以來的研究關心與主題。我的博士論文以日本人居住人口比例最高的台北為範圍，探討在帝國日本與殖民地台灣兩個引力相互影響下，移動至臺灣的日本人具有的群體特質、時代心理，在「空間」和「時間」上的移植——包含有形及無形的空間感知、景觀、時間秩序，以及其對殖民地臺灣社會產生的影響。

這個研究關心的初始，一方面是回應過去臺灣史研究主要以臺灣人為主要對象所產生的缺落，嘗試將在台日人及其活動納入臺灣這塊土地歷史的一部分。另一方面，則是面對過去殖民地研究「支配—被支配」的主旋律，嘗試從移動者、離鄉者、殖民地居住者等更複雜多樣的角度的角度，理解在臺日本人的時代心理，及其與殖民地之間的相互關係。

不過，在這樣的研究關心下，儘管描繪在臺日身具複數、多樣的性質，群體內部的差異性卻是無法一一處理的問題。於是，我開始嘗試處理「中間層」日本女性的移動與殖民地經驗。

相對過去被研究者注意到的社會上層的官夫人，或社會底層的賣春婦，殖民地存在許多既非上層，也非下層的女性，她們與帝國、殖民地之間的關係為何？在這個工作坊，我希望藉由目前已完成的兩位中間層日本女性的個案研究，¹圍繞著「越境」與「界線」進行若干比較與討論。

關於高橋鏡子與尾崎孝子

首先，簡單對這兩位女性的生平與經歷作一說明。高橋鏡子，1884年生於士族之家，1924年與丈夫移居臺灣，任職於臺北州海山郡板橋小學校，1932年返日，共居臺八年。鏡子在移動至臺灣之前，曾於1920年與丈夫共赴內蒙古，任職於蒙古產業公司，在興安嶺下大巴林旗大板上開辦學堂。1932年返日後，在東京的滿蒙學校設立女子部，更於1935年前往滿洲，任職於哈爾濱學院。著有《寄自蒙古內陸》(1922)、《映在女性眼中的蓬萊之島》(1933)《女性踏破的滿蒙》(1933)、《感激的回憶》(1942)等書。在移動經歷上相當特殊，亦留下不少著作，記述其蒙古及臺灣經驗。

尾崎孝子，1897年生於商人之家，婚後第三年的1920年渡臺，直至1927年，因丈夫患肺結核而偕夫返日療養，共居台七年餘。在臺期間，致力於短歌的學習與創作，1926年，出版第一本歌集《合歡之花》，1928年短暫渡臺期間完成、出版第一本散文集《美麗的背景》。返日後，擔任《歌壇新報》、《新日光》等短歌雜誌的記者，亦曾於戰後1950-1954擔任逗子町會議員，並持續短歌創作，留下數本歌集，1970年逝於鎌倉。

鏡子與孝子出生的年代相差十三年，舊士族與商家出身，以及因此衍生的學歷、文化資

*國立臺灣大學歷史學系、助理教授、東京大学大学院総合文化研究科博士。

¹ 顏杏如，〈與帝國的脚步俱進—高橋鏡子的跨界、外地經驗與國家意識〉，《臺大歷史學報》第52期，2013，頁251-302。顏杏如，〈歌人尾崎孝子的移動與殖民地經驗—在新女性思潮航向夢想的「中間層」〉，《臺灣史研究》，預計刊於2016年6月，第23卷第2期。

本等差異，都隱隱牽動日後向外移動的動機與殖民地經驗之迥異。另一方面，她們也存在著一些共通性：跨界移動都始於 1920 年，兩者皆屬於「中間層」的女性，丈夫都擔任殖民地官僚體系下級官吏以下的雇員。若追探他們向外移動的動機與殖民地經驗，可以看到中間層女性與帝國、殖民地之間的多重關係，以及多重的界線及其變動。

越境的背後

<內在的精神意識>

1920 年，是高橋鏡子前往內蒙古，尾崎孝子前往臺灣的年代。同樣向日本帝國的勢力圈移動，卻是基於相當不同的內在精神構造與意識。

高橋夫婦前往內蒙古，是受到蒙古產業公司總辦薄益三的邀請，二人以蒙古產業公司社員的身分前往。移動的背後，存在著擔任軍職的丈夫面臨軍縮、其他工作亦不順遂等經濟上的因素，以及日本意欲以經濟手段鞏固在東本、內蒙古的勢力等外在時代背景所交織的推力與吸力。但就鏡子而言，他如何思考、看待前往蒙古的意義？

1942 年出版的《感激的回憶》中，鏡子追憶當丈夫壯吉與她商談蒙古之行時，她想起就讀山形市立高等女學校時代（1900 年左右）地理老師的一番話「日本的殖民地總是娘子軍先行渡航前往，所以殖民政策才會失敗。必須讓有教養的女子幫助男子不斷地渡航前往海外才行。」²這番話成為她毅然前往蒙古的精神支柱與推力。

日本帝國主義達到高峰的 20 世紀初，官方確立女子教育之方針為賢妻良母主義，同時，也有一些論述要求女性在對外的帝國經營上扮演一定的角色。報章輿論鼓勵「篤實的」、能夠在殖民地結婚成家的女性向外移動。地理教師的發言正與此般鼓舞前往殖民地開拓的時代潮流重疊，鏡子無疑地承襲此一精神。這也是她於 1924 年向臺灣、1935 年向滿洲移動的基本精神構造。這樣的意識亦表現在她的文章、著作中，並隨著其移動與外地經驗更加深化、發展，自身也成為鼓吹女性向外開拓的一員。可以說，生於士族之家的鏡子，在向外移動的精神構造上，深受官方女子教育及當時輿論對女性角色期待的影響。

相對於鏡子，尾崎孝子的移動則呈顯出相當迥異的動機與情境。孝子向殖民地的移動並非迫於生計，也非因發展不順遂而向外移動，相反地，其移動始於生活最為穩定之時。在渡台動機的自我陳述中，對於自己仍停留在追求生活溫飽的層次感到不滿，由於喜愛文學，想要從事創作，為了充實自我、豐富體驗，選擇航向殖民地。

追求自我、實現夢想，可以說是孝子向殖民地移動的精神構造。起源於熱愛文學的自我追求，則可以追溯至其幼少時期，1910 年代新女性思潮的出現，以及少女雜誌的流行。生於商家的孝子，十五歲高等小學校畢業後未繼續進入高等女學校，因此不在以賢妻良母主義為方針的女子教育影響的範圍內，未透過學校接受「輔佐男性、向外開拓」的意識形態。然而，透過大眾媒體，熱衷閱讀「新女性」們的文學作品，以及流行於女學生之間的少女雜誌，與新女性的思潮和女學生間掀起的文學熱產生交集。

孝子的移動與鏡子互為對照。不同於鏡子，孝子最初的跨界經驗，並非隨丈夫而行，而是先行於丈夫，此外，國家並不在孝子向外移動的視野中，自我的追求才是跨越地理疆界的動力，而連結自我追求的文學夢，則是在當時流通的大眾媒體中萌芽。

² 高橋鏡子，《感激の思ひ出》（東京：乙守玉緒，1942；大空社 1992 復刻），頁 44-45、253。

＜性別界線與跨界＞

在鏡子與孝子的移動過程中，可以窺見性別的界線，以及界線的鬆動。以鏡子為例，移動的契機，是以丈夫的不順遂為起點，而非自主的追求與願望；移動的路徑仰賴丈夫與兄長的人際網絡；移動內在的精神意識，則是在「賢妻良母」的框架中展開，女性的殖民地開拓，被定位在「輔佐男性」的位置上。

然而，在臺灣的八年，鏡子除了擔任小學校的教師之外，還積極參與臺北婦人修養會，並屢屢投書媒體，強調國家觀念的培養，以及女子教育的重要性。1930年，更推動女子高等學院的設置。在這些過程中，鏡子逐漸築起自身的人脈網絡，走入公領域的國家、社會，已不再是賢妻良母方針下安居於家的角色。在投書中顯現的國家意識與教育觀，也逐漸超越賢妻良母主義，發展出自己的詮釋，基於自身的蒙古經驗，強調女性的移動在國家發展上扮演的角色。1935年渡航滿洲之時，仰賴的是自己在臺灣築起的人際資源，並為丈夫在滿洲謀得一職。在性別秩序上，已從蒙古、臺灣渡航時的「從夫、從兄」，轉變為「夫從」了。而尾崎孝子，自移動的初始，就是打破「賢妻良母」框架，改變性別秩序的過程。

社會階層的越境與界線

＜學歷與社會階層＞

鏡子和孝子的「越境」，並不只是地理疆界和性別界限的移動，還牽涉了社會階層的流動。然而，舊士族出身的鏡子和商家出身的孝子，卻呈顯相當不同的軌跡。

明治維新以後，武士階級解體，未擁有家業的舊士族傾向透過學校教育達成社會階層的維持與上升。在此背景下，舊士族家庭出身的鏡子通過教員檢定、接受女子高等教育，這些使其在婚前具有經濟能力，選擇婚嫁時擁有文化資本，移動至外地時成為擁有相當待遇與社會地位的女教師。

相對地，商家擁有傳統的生產工具與資本，未如舊士族家庭重視教育。因此，未進入女學校，欠缺學歷、資格的孝子，在一次世界大戰後的經濟變動中離鄉至都市謀生時，淪為中下階層、勞動者。移動至殖民地後，未能和鏡子一樣，擁有穩定、體面或是需要特定技能的職業，渡台之初的一年半，擔任植物園標本館的助手，「日薪」的所得形態和生活水準都較接近中下勞動階層。這樣的狀態持續至丈夫渡台後，在官廳覓得一職。

從地方到都市、走入家庭、從都市到殖民地，鏡子和孝子在移動的過程中，各自歷經「舊士族／新中間層」，「舊中間層／中下勞動階層／新中間層」的社會階層流動。

＜「新中間層」的形成與殖民地社會＞

若檢視圍繞著這兩位女性的親族，其求職的過程以及職業的性質，將浮現殖民地「新中間層」形成的樣態，及其與殖民地社會之間的關係。

鏡子的丈夫壯吉透過鏡子在臺灣擔任憲兵隊長的兄長，及其延伸的縣人會網絡，至專賣局臺北菸草工廠擔任雇員。孝子的丈夫保正、妹夫高橋堅吉，亦透過親人及其延伸的人際網絡，覓得總督府雇員的職位。其中，堅吉在專賣局的地方支局之間輾轉調任，1943年更擔任臺南支局長。

不同於日本本土因工業化、商業化及都市化等內在結構所形成的「新中間層」，隨著殖民地台灣的領有，因應統治所需的大量吏員，以及官僚體制下非正式僱用的縫隙，成為殖民地在臺日人「新中間層」形成的重要途徑之一，尾崎及兩個高橋家的例子正呈顯了此一樣貌。

同時，殖民地社會的權力結構，都使得兩家的社會階層高於在日本本土之時。尾崎家從都市中的「洋服細民」，轉變為領官廳薪水、過著穩定生活、不折不扣的「新中間層」。高橋家則從日本本土的「失業者」「浪人」，在殖民地獲得穩定的工作，並成為在臺日人社會中的活躍份子。

另一方面，儘管鏡子與孝子擁有親族、職場、婦人團體、教化或文藝社群等多重的生活圈與人際網絡，但無論是居住區或生活圈，都傾向於在臺日人都市中間層的社群，未與臺灣人的生活圈有太多交集，與臺灣人的私交、接觸不多。在台日本人中間層與在地社會之間存在了一道界線。

＜自我實現的場域＞

除了家族的社會地位向上流動，鏡子和孝子還擁有一個共同的特色，亦即，兩位女性皆在殖民地獲得「翻身」的機會與舞台。

鏡子積極參與以高官夫人為中心所組成的婦人修養團體，並活躍於社會教化活動，透過這些活動的參與，獲得在日本本土無法企及的機會與自我實現。孝子雖不熱衷於官製婦女團體，卻自由揮灑地組成與家計相關的婦女會。同時，參與短歌社團，出版歌集，自此展開職業寫作生涯。儘管兩人的方向大不相同，但卻都獲得了自我實現的場域。若分析其背後的要素，以鏡子而言，是獲得了可以接近權力中心的機會與場域；以孝子而言，是獲得了可以逃脫各種束縛、逸脫傳統秩序的場域。這兩個看似完全相反的要素，卻是共同源自於一個相同的磁場——日本帝國空間中殖民地的邊陲位置。

此外，殖民地的權力結構提供日本人較日本本土優渥的生活條件與經濟條件，這也是鏡子和孝子在越境後有餘裕實踐自己的夢想的結構性因素。另一方面，正因為身為「中間層」，不滿足於現狀，潛在的翻身欲望，是鏡子與孝子共同擁有的個人內在因素。

結語

鏡子和孝子各自象徵了兩種截然不同的中間層女性移動類型——移動背後的動能、在殖民地的舉措，以及與國家的關係，恰恰處於兩極的位置。另一方面，卻又存在著結構的共通性——殖民地皆是施展自我、社會階層向上移動的場域。儘管鏡子和孝子在經歷上顯得很特殊，但他們都不是特例，在同一時代，存在著不少與她們相似的身影。

這些女性移動的軌跡，一方面顯示日本帝國的擴張，提供日本不同群體中的「邊緣者」向外尋找機會的空間，另一方面，則交織出 1920 年代中間層日本女性向外移動複雜、多樣的動力與圖像。並且，呈顯日本本土的思潮如何藉由移動，在「邊境」之地發酵、實踐，甚至，透過女性的主體性產生變化。而她們言論、想法如何透過殖民地的台灣女性流通、再現、實踐或者變形，則是未來的課題。

乡土的边界

比较视野下的农村土地征收制度

肖仕豪 (Xiao Shihao) *

随着中国“城市化”进程的迅速推进，城市边界的扩张对土地提出了强烈的需求，而农村劳动力的流出则造成了土地的空置，大量的农村土地或被动或主动地卷入了声势浩大的“发展”进程中，同时，也引发了许多的社会问题。与此相对，历史上的日本也同样曾经历过高速城市化，如今的日本则也面临着劳动力不足导致的农地荒废问题，在这个意义上，日本可以作为思考中国农村土地征收制度的参考。

本研究首先将论述农村土地问题的特殊地位，指明在该领域中两国正在或曾经面临的挑战，及两国之间的可比较性。其次，对中国、日本的现行农村土地征收制度进行介绍，梳理其基本规定，并对两国的现行制度进行比较，指出两者的运作逻辑。在此基础上，笔者将分别梳理中国、日本两国现行土地征收制度的发育过程，指出造成两国制度差异的原因，并对中国现行制度进行思考。

一、关于边界的反思

在过去的半个多世纪里，中国经历了城市化进程快速推进，根据世界银行的 World Development Indicator 统计数据¹，截至 2014 年，中国的城市人口占比已达到 54.41%，而在改革开放初期的 1980 年，这一比例仅为 19.36%。城市人口的不断增加，一方面是城市居民的不断再生产，另一方面则是农村人口流入城市。它的直接后果就是城市土地的不断扩张，与农村土地、人口的缩减。与代表着工业文明的城市相对立，代表着农业文明的农村往往被赋予了落后、消极的刻板印象，在中国社会甚至存在着系统化的“贱农主义”观念（张玉林，2010）。但必须指出的是，对“美好”城市图景的向往不应遮蔽对农村本身的关注。

在以户籍制度为基础的城乡二元体制下，将农村人口从土地上连根拔起转化为城市市民的过程就蕴藏着潜在的政治风险。在 20 世纪 80 年代以来，以开发区建设热潮为引子的中国版“圈地运动”，已经吞噬了 8300 多万亩耕地、清除了至少 140 万个自然村和 1 亿 2700 多万小农（张玉林，2015）。虽然由此引发的群体性事件并无官方统计，但有报道引述“有关部门”透露，“由征地引发的农村群体性事件已占全国农村群体性事件的 65% 以上。”²

不仅如此，对于作为整体的国家而言，农业、农村及农民的重要性还在于它为城市提供了巨量且必须的资源。对于超过世界总人口 21% 的人们居住在世界可耕地面积总量 7% 的中国，布朗（Brown，1995）“谁来养活中国？”的疑问显然是不应忽视的。根据 2008 年发布的《国家粮食安全中长期规划纲要（2008-2020 年）》，中国粮食自给率基本保持在 95% 以上，然而中央农村工作领导小组副组长陈锡文却表示，中国粮食自给率总体不足 90%³。结合东部地区高质量。通过对 1996-2008 年国家土地调查数据进行的量化分析，学者发现高质量的耕地不断被开发，而用以补充的却主要是新开垦的低质量土地（Wang J. et al., 2011）。实际上，早有学者指出流失的耕地更多集中于土地肥沃、每年可耕种二至三季的东部地区，而新开垦的土地则集中在土地相对贫乏、每年可耕种一次的西部省份（Ash & Edmonds, 1998）。

* 南京大学社会学院，社会学系，硕士研究生。

¹ 参见世界银行网站：<http://data.worldbank.org/products/wdi/>，最后访问 2015 年 12 月 24 日。

² 参见网易新闻中心：<http://news.163.com/06/0223/02/2AK5JMAF00011GGG.html>，最后访问 2015 年 12 月 24 日。

³ 参见网易财经：<http://money.163.com/12/0725/01/877LUBL300253B0H.html>，最后访问 2015 年 12 月 24 日。

因此,城市与乡村之间的边界应当是当代中国必须面对的重要议题。在这一问题上,引入比较的视角将是有益的,而日本则是一个很好的参照系。与中国快速的城市化进程类似,自明治维新以后开始城市化的日本,在二战后的黄金十年里得到了长足的发展,其城市人口占比在1960年已达到63.27%,截至2014年,该比例达到93.02%。城乡边界的推移带来的问题,在两国间也存在着相当的共性,例如争议数十年的“成田空港问题”就由于农村土地征用所引发,不仅如此,根据日本农林水产省的统计数据,日本的粮食自给率从1961年以来一路走低,从78%持续降至2014年的39%⁴。这固然与日本国内以山地居多、可耕地少的地理环境有关,但也确实体现了城市化带来的负面压力。

在笔者看来,城乡边界推移的枢纽实际上在于农村土地征用制度,因为只有通过征地,才能将农村土地转化为城市土地,并将土地上的农民转化为城市居民。由此,下文将以中日两国农村土地征收制度的比较作为切入点进行讨论。

二、中国:农村土地征收制度

就语源而言,中国法的“土地征收”来自于日本法中的“土地收用”,而据《明镜国语辞典》载,日文的“徴収”意指“基于法律或规定收取金钱”。据平松弘光(2012)考证,中国法之所以使用“征收”而非“收用”,是因为清朝末年派遣的大量留学生将当时与“收用”混同的“征收”说法带回了中文语境。

理解中国的土地征收制度,必须回顾新中国的土地政策演变,历次变革所确定的土地权属结构、土地市场制度及配套的土地政策是对其进行检讨的起点。从1949年至今,中国的土地政策可以划分为三个时期,即1949-1982年的初创期、1982-2004年的转型期及2004年以来的成型期。在第一阶段,形成了中国土地政策中两项关键特质,即征收主体限定为人民政府,征收理由限定为公共利益所需。在新中国最早的土地政策文件《铁路留用办法》中即明确了“通过地方政府购买或征购之”的主体限制。而对征地目的的限制起初并不存在,1953年的《国家建设征用土地办法》宽泛地列举了包括“私营经济企业和私营文教事业用地”在内的理由,并未局限于“公共利益”。但1954年《宪法》的修订将征用“城乡土地”的目的限制为用于“公共利益”。第二阶段的土地政策服务于1982年开始的市场经济改革,本阶段确立了中国的城乡二元土地权属制度及土地所有权市场。1982年《宪法》明确了“城市土地属于国家所有”,“农村和城市郊区的土地,除由法律规定属于国家所有的以外,属于集体所有”的权属划分。随着市场经济改革的继续,开放土地市场成为实践所需,1988年的《宪法修正案》规定了“土地使用权可以依照法律的规定转让”,此后,1998年《土地管理法》的修订明确了耕地保护政策、土地用途管制、上收审批权限等对农村土地征用的限制措施。及至2002年,《农村土地承包经营法》,全面规定了农村土地承包经营权的流转。在第三阶段,2004年以来的土地政策立法集中于细化和修补,如在《宪法》中规定“公民合法的私有财产”不受侵犯及征收应当“给予补偿”,并通过《国有土地上房屋征收与补偿条例》完善了城市房屋的征收,但农村土地征收却仍停滞不前。

由此,中国形成了由农民集体享有土地所有权、农民享有土地承包经营权、宅基地使用权的农村土地权属结构,以及人民政府主导的农村土地征收制度,该制度具有下列特点:人民政府是唯一的征收主体、公共利益是唯一的征收理由,农村土地所有权市场的唯一买方是

⁴ 参见日本农林水产省网站:http://www.maff.go.jp/j/zyukyu/zikyu_ritu/013.html,最后访问2015年12月24日。

政府，同时政府是使用权市场唯一买方、土地征收补偿由人民政府根据农业产值确定。

三、日本：“土地收用”与“农地转用”

需要注意的是，由于日本并没有中国式的城乡二元土地权属结构，因此其土地收用制度在城乡是统一的，不存在独立的“农地收用”制度。与之对应的，是因公共利益对土地进行征收的“土地收用”制度，以及将农地转作他用的许可程序，即“农地转用”。要理解这两项制度，需要结合日本农地制度的流变。日本的现行农地制度，属于二战以后占领军司令部采取的日本民主化措施之一（S. SHOJI, 2012），以 1961 年的《农业基本法》为节点，其发展历程可以划分为两个。第一阶段的重点是农地革命和自耕农制度的建立。为解决农村贫困、恢复生产，通过《农地法》强行将地主的土地转移给无地、少地农民，建立了以“农地耕作主义”为精神的制度。50 年代中期开始，日本进入了高速经济增长期，工业和农业间逐渐扩大的收入差距构成了严重的社会问题，由此日本的农地制度开始向弱化自耕农、强化土地流动的立场过渡。1961 年的《农业基本法》就旨在通过整合农地、提高产量来增加农民收入。但城市的扩张、地价的飞涨却使得许多农民无力整合土地，而是选择以兼业的方式保留土地。作为应对，1970《农地法》的修订转而放松出租农地的限制，1980 年的《农用地利用增进法》则进一步扩大了农地租赁的外延，及至 2009 年，新的《农地法》以“有效且效率地利用农地”为定位，进一步弱化了自耕农的地位。

日本的土地征收制度，立足于其《宪法》第 29 条第 3 款“为公共利益所需，在正当补偿之下，可以征收私有财产”，以《土地收用法》为基本框架。从 1951 年颁布起至今，土地收用法律的变动主要在于“公共利益”与“正当补偿”两者概念的完善，所涉及案例推演众多，但其整体发展趋势是“公共利益”愈发向“适当且合理”、“正当补偿”则是向“征收当时的经济状态下能够成交的价格合理推算的金额”靠拢（黄宇骁，2015）。在此格外需要额外提及的是，公共利益所需用地的取得通常来自民法上的买卖合同，仅有双方无法达成一致，而公共事业的建设迫在眉睫时，才会步入“土地收用”的轨道。

农地转用政策的实质，则旨在平衡农业内部的优良土地保存与外部的土地开发需求。而直到 2009 年《农地法》的修订为止，日本的农地转用政策虽然多次修订，但一贯的趋势是在类型、规模、级别上的不断放宽（大西敏夫，2010）。值得一提的是，2009 年的修订开始限制了农地转用，限缩了不需要许可的情形，并增加了对违法转用的行政代执行措施、加重了违法转用对应的罚金及刑期。

要而言之，日本的农村土地制度是由农民享有所有权的权属形式，为公共利益所需政府享有例外的征收权力，并受到正当补偿的约束，此外，农民一方面是农地使用权市场的卖方，同时借助于农地转用制度可以成为土地所有权市场的卖方。

四、小结：比较的意义

中国的农村土地征收之所以问题重重，实际上社会学家已经给出了富有说服力的解释。官员晋升的“锦标赛体制”（周飞舟，2009）与分税制体系下地方政府的“土地财政”（孙秀林、周飞舟，2013）是其关键。由于地方财政中的一部分被中央财政截留，地方官员面临优胜劣汰的政绩考核的压力往往选择“短视”的手段来塑造政绩、推进城市建设。在中国城市化迅速展开、地价飙升的前提下，国家作为土地使用权市场唯一的卖方就有着巨大的套利空间，由地方自行掌控的土地出让金成为财政收入的潜在来源。一旦将农村土地收归国有，就

能够以农业产值为代价为将来的土地出让埋下伏笔。由此，地方政府官员不惜采用违法手段也要大规模推动农村土地征用也就不难理解了。

对于中国农村征收制度的检讨炙手可热，这一部分来自于突出的社会矛盾应得的关注，另一方面却是这一论题处在法律与社会的交叉，其讨论空间十分开阔。法学家们通常习惯于从理论构建的角度去思考，号召完善“公共利益”、引入“正当补偿”（章剑生，2009；陈小君，2012），而以域外立法例为参照系进行比较研究更是数不胜数⁵，但是法学家们的思路往往存在缺陷。如果将中国的土地征收制度与域外制度进行比较，不能在此之外提供更多的解释，那么就很难说比较真正成为了“手段”而非“目的”，这种比较很难说存在多少意义。以中、日两国农村土地征收制度比较为例，笔者尝试指出这种不足。

如前所述，中日两国的农村土地征收制度最为显著的不足并不在于“公共利益”、“正当补偿”这一类概念定义的差异，这并不是说合理的概念定义对于完善制度不重要，而是说对于这些差异的过分关注可能会分散注意力。实际上，两国之间最为根本的差异在于隐藏在土地征收背后的土地市场构架，正是由于国家、农民在这一市场中所处的位置不同，才为更多的细节差异提供了滋长空间。首先，日本的农村土地，既可以通过使用权的流动变现，也可以自行申请农地转用进入所有权市场变现，只有例外地因公共利益所需而以正当补偿征收。与之相对，中国的农村土地只能通过承包经营权的流转而变现，或被动地等待政府以农业产值为对价征收。其次，日本政府仅仅作土地所有权市场的参与者而存在，中国政府则是作为土地所有权的垄断者以及土地使用权市场的垄断卖方而存在。在其中，农民与政府地位的落差显而易见。如果不改变这种落差，即便是将日本的《土地收用法》全文照搬，无论是保护农民的利益、还是抑制政府的牟利动机都还是无从谈起。

最后，作为检讨中国制度的参照系，日本制度当然也不是尽善尽美。由于日本农村土地有着丰富的变现空间，农民出让土地的动机十分微弱，早有学者指出农地转用的未来十分悲观（神门善久，1996），更有学者指责这是对私权的过度保护（Godo Y.，2015）。如此看来，鼓励农地使用权的流动则多少是日本政府的无奈之举。在少子化与高龄化越发严重的背景下，如何平衡农地保护、土地流动以及城市扩张，仍是需要持续关注的课题。

参考文献：

- Ash R F, Edmonds R L. 1998. China's land resources, environment and agricultural production[J]. The China Quarterly, 156: 836-879.
- Brown. 1995. Who will feed China[J]. Washington, DC: World Watch Institute.
- Godo Y. 2015. The Failure of Land-Use Planning in Japan[M]. Economic Planning and Industrial Policy in the Globalizing Economy. Springer International Publishing, 115-123.
- S. Shoji. 2012. Rural land reform and agricultural land committee in post war Japan[J]. 社会科学, 94: 141-147.
- Wang J, Chen Y, Shao X, et al. 2012. Land-use changes and policy dimension driving forces in China: present, trend and future[J]. Land Use Policy, 29(4): 737-749.
- 陈小君. 2012. 农村集体土地征收的法理反思与制度重构[J]. 中国法学, 1: 33-36.
- 大西敏夫. 2010. 農地転用制度の現況と課題[J]. 和歌山大学経済学会研究年報, 14: 269-280.
- 黄宇骁. 2015. 日本土地征收法制实践及对我国的启示——以公共利益与损失补偿为中心[J]. 环球法律评论, 37(004): 121-145.
- 平松弘光. 2012. 日本法からみた中国の土地収用制度[J]. 総合政策論叢, 24: 85-102.
- 神門善久. 1996. 農地流動化, 農地転用に関する統計的把握[J]. Japanese Journal of Farm Management, 34(1): 62-71.
- 孙秀林, 周飞舟. 2013. 土地财政与分税制：一个实证解释[J]. 中国社会科学, 4: 40-59.
- 张玉林. 2012. 流动与瓦解：中国农村的演变及其动力[M]. 中国社会科学出版社.
- 张玉林. 2015. 大清场：中国的圈地运动及其与英国的比较[J]. 中国农业大学学报（社会科学版）, 1: 003.
- 章剑生. 2009. 行政征收程序论[J]. 东方法学, 2.
- 周飞舟. 2009. 锦标赛体制[J]. 社会学研究, 3(5): 4-77.

⁵ 仅计算 CSSCI 引文数据库中的“土地征收制度比较研究”相关论文，截至 2015 年 12 月 27 日有 70 余篇。

當社區居民成為難民的「共鳴者」時
難民接收所帶來的影響
瀬戸徐 映里奈 (SETO-SUH Erina) *

一、在日難民相關研究史——以印度支那難民為中心

所謂難民，是指那些生活受到威脅，為了求得更好的生活而逃出自己所屬國家，從而喪失其所屬國家保護，處在無國籍狀態的人們。難民營也好，或是「願意接收」國中的社會也罷，他們被邊緣化，且他們必須在雙重的疏離狀態中，重建自己的生活。圍繞著難民（包含不被認定為難民的庇護申請者等等）的那些法律地位以及社會地位的問題，事實上是相當複雜的。不能簡單地將他們等同於那些跨越國境的移民。是故，對於難民的研究，重點都放置在分析產生難民的社會構造，以及如何恢復並保障那些被迫離開國家庇護之外的每一個「赤裸生命」（Giorgio Agamben, 2003）的安定生活。

那麼，在日難民的研究在日本是如何進行的呢？日本不是產生難民的一方，而是作為從他國接收難民的一方，而被國際社會要求要有所應對。（本次發表雖不深入討論，但我們有必要先認知，日本也是一個在過去因為帝國的擴大與解體，在佔領地或是日本國內產生了大量的難民的當事人（市野川，2007））對於移民的接收，日本從戰後開始就採取一種非常消極的態度，而對於難民的接收也是一樣的。

日本對於印度支那難民的接收，對此帶來了很大的轉機。所謂印度支那，是指越南、寮國以及柬埔寨三個國家。1975 年 4 月，越南戰爭結束之後，這三個國家相繼誕生了新的社會主義政權。在如此巨大的社會變革當中，過去曾是彈壓對象的舊體制關係人士，或是因為經濟體制的驟變變得貧窮的人們相繼離開故鄉，搭著小型船隻等等逃向了海外。那些被救助的印度支那難民雖然寄身於日本，但當時日本僅承認他們的短期滯留，並不允許他們定居下來。這樣的態度受到了來自國際社會，尤其是美國的批判。到了 1979 年，日本才終於許可了他們能夠定居下來。對於印度支那難民的接收，成了日本批准難民條約、國際人權條約的契機，其他在日外國人的處境也因此得到了很大的改善。（田中，1999）若說在日難民的研究，是發端於對於印度支那難民的研究，則應該也不算過分。如何與新進到日本、社區中的印度難民共處，進而達成社會的統合？以此為課題的相關研究，累積了不少成果。

在接收的初期，首先進行的研究是，摸索出一個如何有效率地建立他們生活基盤的支援方法。這些多是以日文學習等教育方面為主的研究。（西尾，1988）（福留等人，1994）至於就業輔導或是居住地等等具體的生活事宜，則始終採用現況報告。（內閣官房印度支那難民對策連絡調整會議事務局編，1989 等等）從開始接收之後經過數十年，從原有的國家所招來的家人或是配偶，以及在日本出生的第二代，讓印度支那的難民家族、地域型社會的構成愈來愈多樣化。他們所承擔的問題也變得複雜化。掌握教育現場或是社區當中，難民第二代學習支援的實際情況，並思考今後的發展，成為了針對這些他們所承擔的問題進行研究時的研究重心。（乾，2009）（大谷，2012）到了這個時期，由於相關問題與 90 年代所增加的其他新進成員所抱有的問題多有重複，故專門針對難民的研究就持續減少。但在另一方面，在社會學或是文化人類學的領域當中，則是記錄了他們身為難民的經驗，以貼近他們生活的方式展開

* 京都大學農學研究所博士班

研究。因為難民也有可能返回原先的國家，故祖國或是接收國的狀況會帶給難民生活怎麼樣的影響？在那之中他們如何維持跨國的聯繫？一邊處理在日本的生活問題，是否一邊形成了地域性社區？這些問題漸漸明朗化。（川上，2001）（戶田，2001）（野上，2010）。再加上，作為印度支那的難民而渡日的越南籍難民，他們大多居住在長田地區，這個地區因為 1995 年的阪神大地震而受到嚴重的打擊。而在急難時的支援、地區的復興或是個體生活的重建當中所浮現的民族性的問題，也再度促成了處理印度支那難民問題的契機。（住村，1997）（川越，2009）

雖然有些粗略，但有關印度支那難民研究的發展可以說就是如同以上所述的那樣。然而，以日本境內的少數人口群來說，人口數不到一萬的印度支那難民，作為在日外國人而被歸類、作為難民研究而被標榜出來的情況是相對較少的。只不過，日本在 2010 年試驗性地引進第三國定住制度，接收了八十六名的緬甸難民。據此，認為這是從印度支那難民的接收中所得到的教訓的相關議論，也再度增加了。

但另一方面，日本即便接收了印度支那的難民，但在那之後，對於難民接收的消極態度並沒有因此消滅。（根據 2014 年所發表的日本難民認定人數只有十一人的這件事，也可清楚看出日本的封閉性）在這種情況下，對於一邊等待著難民認定結果，一邊在沒有法律保護的惡劣環境下生存的難民申請者的相關研究，被認為是相當重要的。（森谷，2011 等等）綜上，可以說今後也有必要在掌握複雜情勢的同時，去反映國際社會與日本社會的狀況，而展開短期以及長期的在日難民研究。

二、筆者截至目前為止的研究成果——在日越南「難民」

上述所謂支那難民的八成人口是從越南過來的，筆者過去曾著眼於此，以日常生活的「食」作為切入點進行調查，試圖捕捉難民生活的樣態。移居者在異文化的地方品嚐到故鄉料理的這件事，是與心靈療癒、自我認同的保持或是形成相關連的。然而，在不同的自然、社會環境下，要得到故鄉的「食物」，則需要採取與故鄉不同的作法才有辦法做到。筆者的研究著眼於那個作法，將「為了『重現』故鄉的料理，在入手食材時所產生的與社會、市場、自然環境之間的關連」定義為「入手食物之實踐」，並把它做為一種試圖捕捉其生活世界時的分析視角。筆者將越南籍住民的集中居住區域之一，兵庫縣姬路市，做為調查的對象。姬路市的這塊集中居住區域，在它近郊的工業・住宅混合區中，留有那些免於都市化命運的耕作地。此外，他們的生活環境，他們所就職的製革廠或是肉品處理廠，與群聚起來的那些被歧視的部落民區域有密切的關係。越南難民們利用這種特殊的區域性，以便宜的價格向在肉品處理廠工作的其他越南人購買平常難以入手的內臟等肉類，並且向該地區的居民借用棄耕地等等，來獲得必要的食材。換言之，吃著自家文化的食物的這種在家庭內所發生的私領域的行為，即便不介入商業行為，也能成為與該地區其他的居民之間建立起嶄新關係的契機。

透過「入手食物之實踐」的分析，使得族群網絡、與地域中其他住民之間的關係如何開展、開展時家族成員的分工如何進行等問題明朗化。研究的結果，可以說從另外的角度，補充了與社區間的居民所發生的衝突及其解決等等，這些以往重視「支援」的研究所指出的難民生活問題。

三、做為一名研究者與共鳴者——兼及筆者所處的位置

在進行上述的研究之時，首先筆者為了研究調查而接觸的是一位筆者從小就認識的越南女難民。兵庫縣姬路市是筆者的出生地，家父也在越南難民們同在裡頭就職的小工廠裡工作，是故從小就有不少與越南難民的大人們談話的機會。（雖說一年當中只算得上有幾次）此外，中學的時候，筆者曾經上過一位十來歲時就做為難民渡日而來的越南女數學教師的課。之所以有這種相遇的機會，是因為筆者所上的中學，與致力於印度支那難民的教會有關係，是一所具有傳教性質的私立學校。只不過，為何越南人多住在姬路市？則是當時的筆者所不會曉得的。越南人的存在是如此地理所當然，但與此同時，他們的來歷卻是無從得見的。筆者於大學時期在閱讀有關在日外國人的書之後，才第一次知道有支那難民，姬路市曾有座接收支那難民的中心，以及筆者所遇到的越南人們大多是以難民身分來到日本的這些事。筆者受到了雇用了許多以越南難民為首的在日外國人的產業的恩惠，並且受到研究所擴充化，此一社會背景的影響，才能順利升上大學／研究所。對筆者來說，這些事實帶來了衝擊。筆者之所以著手於越南難民的相關研究，是為了要自省式地去了解此一社會構造的面相。筆者也想從越南難民們的生活去思考自己在社會上的所在位置（加害以及被害）。同時，筆者也想要從少數族群所抱有的生之艱難，以及為了打破這艱難該運用地區中的哪些社會關係及資源的這點，去了解共存的方式以及程度。

之所以刻意寫出這些私人的事情，是因為筆者在進行調查的時候，重新遭遇到了那些在筆者過去只是單純經過的那些地方、家庭中生活著的人們。對於越南難民社群的調查，也讓筆者意識到過去對於自己的出生地僅有片面的了解。可以說，筆者與越南難民之間的往來是有一種必然性的，在掌握社區狀況的時候，筆者不僅遇到了越南難民跟他們的家人，還有社區中那些特意去跟那些難民往來的其他人。廣田用「共鳴者」來表現這些「比方說透過自身的生活價值或是職業上的關係等等，對於那些跨越國境而來的人們，給予某種意義上的共鳴，並且取得了共同的步調、組織人際關係網的人們」。（廣田 2003：11）筆者所遇到的這些共鳴者當中，並不是只有因為身為教師或是雇用者等等工作上的關係才不得不去面對難民的人，而有那種不把偶然的緣份視作一時性的東西，長期保持著自身的生活與難民之間的關係的人。從這些共鳴者的話語中，筆者了解到他們跟越南難民之間的相遇是怎麼一回事，並藉此考察到社區在接收難民時所感到的衝擊，以及日日所會發生的問題。這對僅僅傾向於去了解越南難民狀況的筆者來說，相當程度地啟發了筆者，讓筆者知曉社區對於他們所投向的眼光，以及這樣的眼光對於他們的一種自我認識帶來了什麼樣的影響。與此同時，筆者在進行調查當中，覺得共鳴者們比越南難民們更希望筆者成為一名共鳴者，而筆者也有意識地去參與其中。身為研究者及研究所學生的筆者，針對作為一名共鳴者具體能作些什麼的問題，並不想輕易地給出答案。只不過，在對於越南難民的支援逐漸發展的過程當中，與此相關的研究者們帶來了什麼樣的效果？對此，即便是在詢問自身位置的這層意義上也好，在筆者與共鳴者們的相遇以及啟發當中，筆者感覺到繼續將此列入研究視野之中並持續進行調查的必要。

参考文献

- Agamben, Giorgio, 1998, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen
Stanford: Stanford University Press. [アガンベン、2003、『ホモ・サケル：主権権力と剥き出しの生』、高桑和巳、以文社。]
- 福留伸子・山元啓史、1993、「インドシナ難民の日本語習得の状況とその問題点(教育編)」、日本語教育方法研究会誌、pp26-27。
- 本間浩、2011、「わが国のインドシナ難民受入の経験と第三国定住受入制度の理論的諸問題」、難民研究ジャーナル(1)、pp9-28。
- 市野川容考、2007、「Ⅱ 難民とは何か」、市野川容考・小森陽一『思考のフロンティア 難民』、岩波新書、pp. 115-176。
- 乾美紀、2009、「ミニマイノリティの高校進学と教育支援に関する研究-神奈川県を中心としたラオス定住難民を事例として」多文化共生研究年報(6)、22-38。
- 川上郁雄、2001、「越境する家族 在日ベトナム系住民の生活世界」、明石書店。
- 川越道子、2009、「悶え神の政治学—大震災以降の神戸が語る戦争と越境—」、大阪大学博士論文。
- 久保忠行・岩佐光広、2011「制度批判でみえなくなること—日本の難民の第三国定住制度をめぐって—」『国際社会文化研究』第12号、pp.53-82。
- 森谷康文、2011、「エスニック・コミュニティのない難民申請者へのグループワークによる支援」、難民研究ジャーナル(1)、pp101-110。
- 内閣官房インドシナ難民対策連絡調整会議事務局編、1989、「インドシナ難民とわが国の対応」。
- 西尾珪子、1998、大和定住促進センターおよび国際救援センターにおけるインドシナ難民に対する日本事情教育)、日本語教育(65)、95-108。
- 野上恵美、2010、「在日ベトナム人宗教施設が持つ社会的意味に関する一考察：カトリック教会と仏教寺院における活動の比較」、鶴山論叢 10、41-56。
- 荻野剛史、2012、「『ベトナム難民』の『定住化』プロセス-『ベトナム難民』と『重要な他者』とのかかわりに焦点化して」、明石書店。
- 大谷杏、2012、「インドシナ難民2世、3世が抱える学習問題と学校・地域の対応」、早稲田大学大学院教育学研究科紀要別冊(20-2)、221-230。
- 住村欣範、1997、「ベトナム難民研究の視点—合衆国の研究事例と震災後の神戸の場合」、年報人間科学(18)、135-150。
- 田中宏、2013、「在日外国人-法の壁、心の溝 第3版」、岩波書店。
- 戸田佳子、2001、「日本のベトナム人コミュニティ—世の時代、そして今」、暁印書店。
- 広田康生、2003、「エスニシティと都市」、有信堂高文社。

(翻譯 趙偵宇)

漢代西北邊境的研究
居延漢簡和京都大學
野口 優 (NOGUCHI Yū) *

1、發現居延漢簡的歷史

簡牘的研究是在二十世紀初年開始的。1901年，英國探險家奧萊爾·斯坦因在塔里木盆地南緣的尼雅遺址中發現了從三世紀到四世紀中國晉代的50枚木簡。另外，同年，瑞典探險家斯文·赫定在探索夢幻之湖羅布泊的時候，在樓蘭遺址中發現了晉代的120枚木簡。這是首次在邊境發現簡牘。之後，1907年，在敦煌一帶進行調查的斯坦因又在散佈於河西走廊的漢代烽燧遺址中發現了七百多枚漢簡。1912年法國漢學大師沙畹解讀了這七百多支漢簡。翌年，王國維參照沙畹的研究成果寫成《流沙墜簡》。此著作被視為以後漢簡研究的基礎。

後來，1930年，由斯文·赫定任隊長的中國與瑞典聯合組織的“西北科學考查團”在橫跨現今內蒙古自治區和甘肅省的額濟納河流域的漢代烽燧遺址中發現了一萬多枚漢簡。這些簡牘便是所謂的居延漢簡。關於居延漢簡的釋文、圖版的公開出版以及研究時所遇到的困難，我們將在下一章節進行論述。

1972-1973年居延新簡的發現是邊境漢簡的又一次大發現。在1960年代爆發的文化大革命所帶來的動亂總算開始平息的時期，考古隊對出土過居延漢簡的額濟納河流域漢代遺址進行了第二次發掘，發現了大約兩萬枚漢簡。這次考古調查重點發掘了作為軍事設施的候官和以及作為交通要衝的關所¹。關於在候官發現的約八千枚簡牘，其釋文於1990年出版，圖版也於1994年出版。而在關所發現的約一萬兩千枚簡牘，直到2011年底才開始以圖書《肩水金關漢簡》的形式出版。《肩水金關漢簡》包含釋文和照片，共五冊。目前（2015年12月底）已經出版了三冊。

並且，1999-2002年考古隊又對額濟納河流域漢代遺址進行了第三次調查，這次是以1972、73年調查時尚未涉足過的烽燧遺址為中心進行發掘的，共發現了約七百枚漢簡。這些簡牘就是所謂的額濟納漢簡。額濟納漢簡在2005年以圖書《額濟納漢簡》的形式出版，此書包含釋文和照片。

但是，即使到目前為止，依然有很多已出土的邊境漢簡尚未公開出版。將來，如果這些漢簡能夠出版，將會深化對於漢簡的研究。而且，第二次大戰後，從古墓和古井中有非常多的簡牘被發現。其總數已經超過了十五萬枚。因此，如果我們將漢簡作為主要史料來靈活運用的話，相信能取得切實的成果。

2、1930年後居延漢簡研究的艱難歷史

1930年居延漢簡發現以後，北京大學·中央研究院·故宮博物院即開始了對簡牘的解讀工作。可是因1930年代末中日戰爭的爆發，研究被迫中斷。之後，被疏散到四川省的中央研究院研究員勞幹繼續對居延漢簡進行解讀和研究。於1943年將居延漢簡的釋文在四川省南溪出版，即《居延漢簡釋文之部》。1944年，勞幹又用居延漢簡的內容考證漢代制度史而出版了《居延漢簡考釋·考證之部》。戰後，由於國共內戰，勞幹移居台灣。此後，他全身心地投入到居延漢簡的研究中，於1976年出版了《勞幹學術論文集甲篇》。這本書是他對於居延

* 日本國京都大學·文學系·外聘講師。

¹ 候官是管理烽燧的軍政重要官衙，相當於漢代管理民政的縣。

漢簡的研究成果。而居延漢簡的圖版出版是在 1957 年，由台灣中央研究院出版了《居延漢簡圖版之部》。此書的出版，使 1930 年出土的居延漢簡的大部分照片得到公開。居延漢簡的圖版出版太晚的原因是由於中日戰爭和國共內戰，圖版的製版在戰爭中被兩次焚毀²。

但是，居延漢簡的研究還存在很大的問題。多數漢簡的出土地是不清楚的。多數居延漢簡屬於軍政和行政文書。因此，為了辨別某漢簡是在出土地製作的副本還是從別的官衙送來的正本，其出土地的信息是必不可少的。如果出土地不清楚的話，我們無法知道居延漢簡的移動和保存情況。1959 年北京的中國科學院考古研究所出版了《居延漢簡甲篇》，在一定程度上解決了這個問題³。約佔全部三分之一的居延漢簡的出土地得到判明。而 1980 年社會科學院考古研究所出版了《居延漢簡甲乙編》，這才意味著最終全部弄清了居延漢簡的出土地。就是說，從 1930 年發現起經歷五十年的歲月，全部居延漢簡的出土地才得到判明。

而且，為了避免中日戰爭的戰禍，1937 年居延漢簡被運往香港，1940 年又被運往美國。此後二十五年，居延漢簡在美國國會圖書館被嚴格保管。直到 1965 年漢簡才被運回台灣⁴。現在，居延漢簡被保存於在台灣中央研究院歷史語言研究所史料庫中。

3、在京都大學人文科學研究所居延漢簡研究班的居延漢簡研究

1951 年，勞幹先生所著的《居延漢簡釋文之部》被介紹至日本。以此為契機，在京都大學人文科學研究所結成了以森鹿三為班長的居延漢簡共同研究班。這個研究班成為了日本居延漢簡研究的嚆矢⁵。成員除了森鹿三以外，還有藤枝晃、米田健次郎、大庭修、永田英正、魯惟一（Michael Loewe，英國的中國學者）等學者。因為當時看不到圖版，所以他們的研究只好以勞幹先生所譯解的釋文為依據，而無法對勞幹先生的譯解作出批評與討論。他們既無法獲知文字的大小、文字的書寫位置、筆跡的識別、墨跡的濃淡等研究古文書時最基本的信息，也無法知道簡牘自何處出土。他們不得不在這樣的情況下，展開研究。這意味著他們完全無法考察簡牘的移動。該文書到底是正本、副本或者草稿？該信息在決定文書性質上最為重要，可是他們無法知曉。然而，他們在如此困難的研究情況下，還是發表了《東洋史研究》第 12 卷第 3 號「居延漢簡の研究」特集號（1953 年）⁶，以及藤枝晃的《長城のまもり：河西地方出土の漢代木簡の内容の概観》（1955 年）⁷。直到現在，還有很多學者參閱他們當時所做的研究。1950 年代末，居延漢簡研究史上很重大的轉機出現了。即 1957 年《居延漢簡圖版之部》的出版及 1959 年《居延漢簡甲篇》的出版，這些都促進了研究。這兩本書的出版明確了簡牘的形式、格式、文字墨色的濃淡等情況，還使利用古文書學的研究方法來研究居延漢簡成為可能。京都大學人文科學研究所的研究班發表了森鹿三的「居延漢簡の集成：

² 關於居延漢簡研究的艱難歷史，請參閱富谷至《竹簡・木簡が語る中國古代：書記の文化史》（岩波書店、2003 年），第 59-67 頁。

³ 1977 年社會科學院設立以後，考古研究所附屬於社會科學院。

⁴ 關於居延漢簡被運往香港和美國的事情，請參閱邢義田《傅斯年、胡適與居延漢簡的運美及返台》，《地不愛寶：漢代的簡牘》（中華書局、2011 年），第 389-424 頁。

⁵ 關於京都大學人文科學研究所的居延漢簡研究，請參閱永田英正所著『居延漢簡の研究』（同朋舍、1989 年）之序章，第 26-42 頁。

⁶ 《東洋史研究》12-3 的內容如下：森鹿三「居延漢簡研究序說」、大庭修「漢代における功次の升進について」、伊藤道治「漢代居延戰線の展開」、米田賢次郎「漢代の邊境組織：燧の配置について」、岡崎敬「漢代邊境兵士の被服について」、吉田光邦「弓と弩」、日比野丈夫「漢簡所見地名考」、川勝義雄「居延漢簡年表」。

⁷ 這篇論文被收錄在ユーラシア學會編『遊牧民族の研究：ユーラシア學會研究報告』（自然と文化 / 自然史學會編：別編 2）。

とくに第二亭食簿について」（1959 年）、「居延出土の卒家屬廩名籍について」（1960 年）等論文⁸。在圖版及出土地公開後不久，大庭修先生還發表了「居延出土の詔書冊と詔書斷簡について」（1961 年），利用斷簡復原了漢代的詔令，明確了詔令的製作、傳達過程⁹。

至 60 年代末，在居延漢簡古文書學研究方面，最重要的研究被發表了。這就是魯惟一先生的《漢代行政記錄》“Records of Han administration”（1967 年）。魯惟一先生據出土地逐一區別簡牘的格式，並據墨跡盡力復原冊書。他的研究為古文書學的研究提供了很重要的基礎。進一步發展其研究的是永田英正先生。永田先生對魯惟一先生所做的文書格式分類作了進一步區分。之後按此分類，復原了簡牘出土地官署擁有的職務及機能。最後他加上關於格式區別的詳細說明，出版了以上的研究。這就是『居延漢簡の研究』（1989 年）。可以說，1950 年代末期，圖版的出版與出土地的判明，使得這兩位的研究確立了居延漢簡的古文書學式的研究模式。

之後，居延漢簡研究上再次出現了很大的轉機。1990 年居延新簡中候官出土的八千枚新簡的釋文公開出版。另外，圖版也於 1994 年出版。1972 年出土的居延新簡包含很多冊書，而利用該冊書，可以明確漢代邊境的審判與軍事制度的實際樣貌。

此外，2005 年《額濟納漢簡》的公開與 2011 年起《肩水金關漢簡》的公開，更進一步深化了居延漢簡的研究。

在以上邊境漢簡增多的背景下，居延新簡出土之後，京都大學人文科學研究所富谷至教授再次創辦了居延漢簡研究班，考證居延漢簡中的語彙以及事項。其研究成果已於 2015 年 3 月出版。這就是《漢簡語彙：中國古代木簡辭典》及《漢簡語彙考證》。

以京都大學為中心的古文書學研究取得了很大的成果，當然，取得成果的並不只有日本。最近，中國大陸及台灣也出現了很重要的研究成果¹⁰。相信今後，日本、中國大陸、台灣等國家和地區之間也一定會有熱烈的交流與研究。

⁸ 《東洋學研究 居延漢簡篇》收錄了森鹿三先生的大量論文（同朋舍、1975 年）。

⁹ 《秦漢法制史の研究》（創文社、1982 年）以及《漢簡研究》（同朋舍、1992 年）收錄了大庭修先生的大量論文。

¹⁰ 比如在中國大陸出版了李均明先生的《秦漢簡牘文書分類輯解》（文物出版社、2009 年），在台灣出版了邢義田先生的《治國安邦：法制、行政與軍事》、《地不愛寶：漢代的簡牘》（中華書局、2011 年）。此外，在中國大陸與台灣還出版了大量研究專著。

	日・中・台大事件	居延漢簡	居延漢簡出版相關
1901	義和團運動終束	斯坦因在尼雅遺址中 發現了中國晉代的木簡	
		斯文・赫定在樓蘭遺址中 發現了中國晉代的木簡	
1907		斯文・赫定在河西走廊 發現了漢簡	
1911	清朝滅亡		
1912	中華民國成立		王国維《簡牘檢署考》（在京都）
1914			王国維《流沙墜簡》
1930		西北科学考查团發現了 居延漢簡。	
1937	七七事变爆發(7月)	居延漢簡被運往香港(年底)	
1940		居延漢簡被運往美國	
1941	太平洋战争爆發 日本軍占領香港		
1943			劳榘《居延漢簡积文之部》（石印本）
1945	第二次世界大戰的終結		
1946	国共内戰爆發		
1949	中華人民共和國成立		劳榘《居延漢簡积文之部》（排印本）
1953		米國與台灣間的返還漢簡交涉	《東洋史研究》居延漢簡特集号
1959			考古研究所《居延漢簡甲篇》
1965		居延漢簡被運回台灣	
1966	文化大革命開始	台灣檢查居延漢簡	
1967			魯惟一Michael Loewe 《漢代行政記錄》
1972		居延新簡的發掘	
1975			森鹿三《東洋学研究 居延漢簡篇》
1976	文化大革命終束		劳榘《劳榘學術論文集甲篇》
1977	社会科学院成立		
1980			考古研究所《居延漢簡甲乙篇》
1982			大庭脩《秦漢法制史の研究》
1989			永田英正《居延漢簡の研究》
1990			《居延新簡：甲渠候官与第四燧》
1991			大庭脩《漢簡研究》
1994			《居延新簡：甲渠候官》
1999		額濟納漢簡的發掘	
2005			《額濟納漢簡》
2011			《肩水金關漢簡》開始出版
2015			《漢簡語彙：中国古代木簡辞典》

家庭的离散和纽带：
中国云南省拉祜女性的婚姻迁移
堀江 未央 (Horie Mio) *

1978 年底改革开放以来，随着中国的经济发展，地区间经济差距越来越大，大量人口向沿海发达地区流动。寻找工作机会的农民被称为“盲流”，“农民工”等。农民工流动问题已经引起了研究者的关注。但是还有一种人口流动容易被忽略：就是女性的婚姻流动现象。中国西南地区很多女性由于婚嫁而流动到中南，华南的汉族农村，其中包括很多少数民族女性。

出现现代中国女性婚姻流动的主要原因为农村的配偶不足。计划生育政策开始以后，很多人偏好男孩，造成了农村地区男女性别比的不平衡。加之，因为农村地区的未婚女性也开始外出打工，女性在经济上越来越独立，对男方的要求也越来越高，婚礼的规模越来越大，造成贫困男性的择偶困难。农村的未婚男性在居住地不容易找配偶，开始前往西南少数民族地区寻找。

关于这个问题的研究分为两种：一种是按照社会类型分析人口统计，提出婚姻迁移的原因，之后建议如何解决女性的弱势性问题 [ex. 張（編） 1994; 万 2007; Davin 1999]。另一种是讨论女性个人的主体性问题。研究外嫁女性是否有主体性，以及如何发挥女性的主观能动性来保持自己的主体性。[ex. Fan 2002]。但是，这种研究很少关注女性的家乡具体发生了什么样的社会变化。在这个报告中，我根据在云南省的拉祜族村落所进行的田野调查，讨论拉祜族的家庭和结婚观念在女性婚姻流动中如何变化。

拉祜族分布在中国云南省，缅甸，泰国等东南亚一带的山区。拉祜族的跨境分布始于历史上的南下迁徙。明清时期大量汉族移民进入了云南省。大乘佛教以及后来的基督教的传入引发了拉祜族的宗教变化。在政治和宗教因素的双重影响下，促使他们不断向南迁徙。但是，1980 年代以后，拉祜族的流动变成了相反的方向，从西南中国到华南/中南地域的劳动和女性婚姻流动的数量越来越多。

我的调查地 P 村位于云南省澜沧拉祜族自治县。引发 P 村出现女性婚姻流动的一个原因是 1988 年发生的澜沧大地震。P 村的大多数房子倒塌，村民的生活面临危机，拉祜女性被迫选择嫁给省外汉族男性。这个现象出现的初期，生活困难的女性通过中介者的介绍外嫁，但是 1990 年代中期之后汉族男性可以去到拉祜村落寻找配偶，因此男性和女性结婚之前可以见面。通过这种方式，女性的父母在婚前可以判断女婿的性格和能力，所以拉祜女性的父母逐渐不再反对这种婚姻，大家认为嫁给汉族会拥有一个更好的生活。可是，2006 年前后澜沧县政府和公安部门为了防止拐卖开始限制外地人进入拉祜地区寻找配偶。在此之后，如果拉祜女性希望外嫁，又需要经由各种各样的中介者介绍。但如果只通过中介者的介绍，女方婚前无法见到男方，女性很难了解男方的基本情况，婚姻的不确定性就会增大。拉祜女性大多数婚前不懂汉语，结婚之后很少与亲戚之间往来，女性和老家的联系方法也不太多。拉祜村民描述女性外嫁汉族的地方只有一个表述，即“汉族之国”，这是相对于自己所在的“拉祜之国”而言的。这似乎两个“国”的中间有一条不可见的界线。很多拉祜女性尽管不知道婚后的生活习惯，依然憧憬“汉族之国”的美好生活而背井离乡，但其实很多情况下她们的丈夫也是农民。所以，她们中不少的女性婚后难免纠结是否回老家。根据 2010 年的人口普查，拉祜族的云南

* 京都大学东南亚研究所 协作研究员 博士。

省外人口分布，男性 2893 人，女性 8062 人，女性人口数量高出男性人口 2.5 倍。

这种女性婚姻迁移冲击拉祜族的家庭形态。本来，拉祜族的亲属关系是双系的，没有牢固的单系亲属集团。对 P 村和周围的拉祜族来说，他们最小而且最重要的社会机构是“房子 yeh”。“房子”是劳动交换和举行仪式的基本单位，由丈夫，妻子，未婚儿女所构成。婚姻是建立新的“房子”的主要契机。因为拉祜的亲属关系是双系，亲属范围比较模糊，“房子”是连接男女双方的关系网络的主要枢纽。但是，随着女性婚姻流动的增加，出现了外嫁女性到底属于哪个“房子”，她们应该属于婆家还是娘家等等。关于女性的所属问题，父母的纠结在拉祜固有的仪式场面中得到充分体现。

对拉祜人来说，人的灵魂并不只有一个。灵魂至少有两种，一个是“身体之灵魂”，一个是“火塘之灵魂”。“身体之灵魂”由于主人的恐惧会经常从身体“跑”让主人生病。相反，“火塘之灵魂”就很少移动，一直留在主人所属的房子里。如果火塘的灵魂离开火塘，主人就会死亡。因此，如果身体与灵魂的脱离时，需要举行招魂仪式。招魂仪式过程基本在主人所属的房子里举行或是在房子里结束，是因为房子里才有“火塘之灵魂”。可见，火塘的灵魂是生命的基础。在人生中，火塘之灵魂的移动机会并不多，其中一个就是结婚。它以结婚为契机搬到婚后的居住地，此后主人就需要在婚后的居住地举行招魂仪式。

但是，父母对于嫁到省外女性的招魂活动没有固定的标准。一般而言，根据基本的观念来说外嫁女性应该在婆家举行招魂仪式，但是有些父母继续在自家举行他们女儿的招魂仪式。他们强调亲子关系比婚姻关系重要，或者认为汉族和拉祜族之间的习惯不同。但是，有些外嫁女性拒绝父母对她进行招魂，因为她认为自己所属的“房子”已不再是她的家乡。特别是最近不少拉祜女性外嫁后还在纠结自己的所属，有些人甚至放弃婚姻关系返回娘家。因此，父母很难确定女儿的“火塘之灵魂”所在的地方。

从另一方面说，最近父母重视外嫁女性的户口。某外嫁女性的父亲对我说了户口问题。他说：“不带户口回来等于灵魂没有回来”。父母虽然不反对女儿的外嫁，但是要求把女儿的户口留在老家。户口是享受国家的福利服务，承包土地的权利，教育机会等权利的最重要的保障，户口需要在常住地登记。在 P 村发生的一个事件让村民了解了户口的重要性：某女性嫁到了安徽省，并迁移了户口。但此后和丈夫的关系恶化，自己跑了回来。由于她没法把户口迁移回来，不能离婚也不能再婚。这个事件发生之后，很多女性的父母虽然不反对嫁至省外省外婚出但是不同意迁移女儿的户口。

这种实践基本根据女性的意志决定。如果女性对婚后的生活满意，决定一辈子和丈夫生活下去的话，那么父母不会举行老家的招魂仪式而且同意迁移女儿的户口。以女性的跨境婚姻流动为契机，拉祜的“房子”界限变得越来越不明确，但是拉祜人们会尽量明确外出女性的所属地。

面对这种现象在西南中国边境地域的变化，研究者能做些什么呢？目前，同样的现象已经开始跨境，到达国外。中国各地的女性不足已经引发了从老挝，越南，缅甸等相邻国家的女性向中国流动的现象。报告者的调查地点也不例外，调查之中曾听说缅甸籍的拉祜女性来到中国结婚。可是，这种越境婚姻现象常常被视为犯罪，拐卖妇女。不只在中国，亚洲的很多地方发生的国际婚姻具有同样的性质。地域间经济差距常常会引发很多女性的跨境婚姻流动。比如曾出现中国女性嫁到到日本，还有，不少女性从菲律宾，越南，印尼，越南嫁到台湾，韩国，日本等等。

其实，对于这种女性婚姻迁移引发的连锁现象，研究者明确提出某种主张并没有那么容

易。目前的有些研究强调女性的被害者性，提出了救济措施。另外一种讨论女性个人的主体性，认为女性是否具有主体性，以及应该如何发挥自己的能动性获得主体性。但如果把少数民族女性的嫁至省外视为悲剧，建议限制外嫁的话，等于为了保护民族文化，将少数民族封闭在某个地域内。相反，如果保护女性的移动自由，主张女性移动就是女性发挥主体性的好机会，从结果来说也相当于同意少数民族被汉族社会同化。

虽然女性婚姻流动是在社会经济结构变动的背景下出现的，但在拉祜外嫁女性的故乡，人们已经开始主动适应这种社会变化，并尝试改变风俗习惯。在这个报告中，我并不试图用“应有的模范的社会家庭形态”来解决社会问题，而是想围绕拉祜外嫁女性的家乡，讨论家乡的人如何理解女性的婚姻流动，如何看待这个现象。通过这个讨论，可以发现拉祜族原本的家庭和婚姻观念之中哪些可以改变，哪些应该重视？通过这个研究，我们也能发现婚姻流动对在当事人家庭以及结婚意味着什么。此外，通过这个研究有助于我们反思，现有认知下的所谓的正常家庭形式与正常的婚姻到底是什么。

P村的拉祜村民为了让外嫁女性生活的更好所进行的努力，依然不是有效的沟通，他们仅仅从拉祜人的角度做出的单方面努力。如前所述，“拉祜之国”和“汉族之国”之间的距离不仅仅是地理上，更多是心理上的隔阂。虽然不是跨国流动，但在中国西南边境地区和华南/中南农村之间有看不见的文化上与心理上的障碍。现代中国的婚姻流动是不可避免的，限制移动是不现实的，但是为了让外嫁拉祜女性能与娘家和婆家保持有效沟通，过上更幸福的生活，我们要寻找出两个地域之间行之有效的对话方式。

参考文献

- Davin, Delia. 1999. *Internal Migration in Contemporary China*. New York: St. Martin's Press.
- Fan, Cindy. 2002. *Marriage and Migration in Transitional China: a Field Study of Gaozhou, Western Guangdong*. *Environment and Planning A*. 34: 619–638.
- 張 和生（編）. 1994. 『婚姻大流動－外流婦女婚姻調查紀實』瀋陽：遼寧人民出版社.
- 万 志琼. 2007. 「少数民族妇女外流的成因分析－以楚雄彝族妇女為例」『雲南民族大学学报（哲学社会科学版）』24(6): 63–66.

孤独的表演者 纳西传统文化传承研究 和 川军 (HE Chuanjun) *

一、 东巴教发展

“纳西族的东巴教，是以纳西本土原始宗教为主干，同时又融合了多元宗教文化因素的一种宗教形态。”^[1] 可以通过“源”与“流”两个层面来理解东巴教的形成过程。源即本土信仰体系，流即外来宗教的融合。在对这两个层面进行把握的时候，我希望放在纳西族地区的社会发展中进行考察。因为，社会生活环境的改变对一个文化多元的宗教体系的影响是很重大的，且从丽江地区的历史发展来看，当权者把东巴教作为民族宗教的年代少之又少。东巴教一直随着王朝的更替不断与主流宗教进行融合获得生存。所以，我根据东巴教与苯教、藏传佛教和道教在丽江地区的兴盛来回顾东巴教的发展，即：源与流。

纳西族东巴教主要是在古巫教的基础上发展起来的，与古羌人的宗教有着千丝万缕的关系。虽然现在不能确定古巫教是不是古羌人的宗教，但是可以肯定的是纳西族和羌人的宗教起源都离不开巫教。东巴教在巫教的基础上，最先与青藏高原的本土宗教一苯教进行了融合。然后与藏传佛教和汉传佛教的融合。融入了藏族为信仰主体的苯教文化和喜马拉雅山周边的一些佛教文化、萨满文化、道教文化等元素，形成了以固定的象形文字为载体，有繁复的仪式体系的宗教形态。加上丽江特殊的地理位置，使得东巴教不断的处于边缘化。到发展成为：“1. 没有形成寺院和庙宇等举行宗教活动的固定场所；2. 没有形成教会和教派等严密的宗教组织；3. 没有形成完整系统的教义和教规；4. 没有形成完全脱离生产劳动的职业教徒”。^[2]如今在“非物质文化遗产”申报的热浪和丽江旅游业迅猛发展的社会背景下，丽江作为市场经济的参与者，不得不拿出“像样”的资本来获得发展。于是东巴教就成为了最具有特色的地方文化，文化资本逐渐转变成为了“经济资本”。基于这些方面的原因，丽江不得不发展东巴文化，促进东巴教的发展。而培养东巴传承人成为工作中的重点。

因此，东巴¹发展的好坏直接影响到东巴教的存亡，也影响到纳西族文化的兴衰。

二、 东巴与其他做仪式的人

东巴教在发展的过程中没有具体的教场、入教仪式以及评价体系，所以东巴一直存在于乡村，他们既是祭司又是农夫。这就导致了一直无法统计在丽江地区的东巴的具体数量。到2002年东巴文化研究所的研究员通过走村串户才有了初步的统计，大概有100人左右。在众多东巴中，年龄在70岁以上的老东巴全县不足10人，40岁以上的中年东巴约30人，40岁以下的60人左右，其中包括一部分是学习东巴。解放前每个村都有东巴，最多有10个。现在几乎是一个村不到一个。如果是比较权威的东巴，可能平均到每一个乡不到一个，整个丽江地区统计下来没有到10个。因为东巴们年事已高，能够可以主持仪式的少之又少。于是，为

* 南京大学社会学院人类学系硕士研究生。

¹东巴祭司是东巴教及其文化的传承人，也是东巴教及其社会文化活动的主持人。在古代纳西族社会里，他们在纳西族群众中有较高的威望，被视之为纳西族社会里的文化人和智者，东巴教的一切活动都离不开东巴的主持和参与。每个纳西族村子里都有几个东巴先生，他们的家庭和社会生活与一般纳西族群众无异，结婚成家，养儿育女。他们以父传子，或祖传孙，或拜师学习的方式，承传纳西族的东巴教及其文化。他们平时参加社会生产劳动，早晚或业余时间书写东巴文经典，学习占卜和祭祀经文，学习各种祭仪中的音乐、舞蹈、雕塑、绘画及民间艺术，届时受有请，才出门主持和参与东巴教祭仪活动，他们也收取一定的酬劳，但不足以养家糊口。

了不让东巴这个文化群体消亡，由丽江市玉水寨旅游公司扶持的丽江市东巴文化传承协会，通过开各种东巴文化传习班、在学校里加入学习东巴文化课程，使得很多年轻人加入到这个行业中来。加上东巴协会出台的一套严格的东巴资格认证和学位评级体系，以玉水寨²为主导的企业和民间人士进行投资，培养东巴传承人的浪潮接踵而来。到现在，仅东巴协会统计在册的合格东巴就有 300 多人，每年大年十三都要在玉水寨举行东巴法会，到时要求所有通过东巴资格评定的成员都要到场。除了几个路途遥远、年龄较大的人外，到场的会有 270 人左右。今年的到场的东巴就有 275 人，是历届人数最多的一次。协会有一套严格的组织和东巴资格认定和等级评价体系。包括协会最高权力机构是会员大会或会员代表大会，下设理事会、常务理事、会长、副会长及秘书长、副秘书长。目前，协会会员由民间东巴、东巴文化学者、热心东巴文化传承的爱好者三方面组成。协会的义务是：1. 组织开展各地东巴文化传承、交流活动，并提供咨询、指导；2. 评定东巴学位；3. 组织开展东巴文化的对外宣传和交流活动；4. 组织开展东巴与东巴学者之间的交流与沟通；5. 组织收集、整理东巴文化资料；6. 接受社会对东巴文化传承事业的捐赠；7. 定期（每年农历 3 月 5 日）举行东巴法会等。³会员义务是执行本团体的决议；维护本团体的合法权益；完成本团体交办的工作；向本团体反映情况、提供资料和信息；按时交纳会费等。这样一套完整的组织体系，明确规定了每个人的责任和义务，使得操作起来很方便。而相对应的，也有一套东巴资格认定和等级评价体系。这一套严格的东巴考核和评价体系与之相对应的是另外一套传承补助金。比如无固定就业收入的东巴教大法师每年得到 5000 元的补助，而东巴法师每年 3000 元，东巴传承员每年 2000 元；而有固定就业收入的东巴教大法师每年只能拿到 2500 元，东巴法师每年 1500 元，东巴传承员每年 1000 元。

除了东巴协会认可的东巴以外，还有一些是民间老百姓认可的。这些人跟桑尼美⁴和“扒”⁵差不多，技艺、仪式、经文等都与东巴教中的东巴一样，只不过他们没有进入到协会里面，也就不能算是真正的东巴。现在在乡村做仪式的不仅仅只有东巴，还有其他的一些人。比如：村中长者、村长和桑尼美。

东巴作为祭司，能与神进行交流，给村里人求平安与吉祥。每当遇到红白喜事的“大事”的时候，都会请东巴来进行主持，如果村里没有东巴就会请德高望重的老者进行主持。八月份刚回到家，村里就有一个 82 岁的老奶奶去世，正好要举行葬礼。从听闻死讯到最后抬棺木出去，都由村里的长者进行主持。因为村里自始至终都没有过东巴，所以村里的所有婚礼葬礼都由这个长者主持。他年龄 78 岁，因为他们家人丁兴旺，加上儿子在城里当老板，家族的坟圈子修得最气派，加上会主持仪式，所以一直是村里葬礼的主持者。长者在整个仪式中代表的是能与死者唯一交流的对象，他会通过整个葬礼中的每一个步骤来显示自己的能力，每个人在此过程中都要听从长者的指挥，根据他的安排来进行葬礼的具体步骤。当然在仪式中有“飒飒克”和“悬白”两个对死者特别重要的环节，这是葬礼的高潮也是衡量长者能力大小的部分，这部分做的好坏直接影响到整个家族在所生活区域的声誉和运气。所以他会非常的小心谨慎的完成。所以，在这个时候他扮演的是魂域和人域之间的媒介，而这种身份的获得是通过自身家族的实力以及自己的经验和习得的一套操纵体系。这套系统是处理人鬼两事

² 玉水寨是丽江玉水寨生态旅游文化公司开发的一个景点，现在被誉为丽江东巴文化传承圣地。

³ 资料来源：http://dongba.lijiang.com/list/?1_1.html

⁴ 桑尼美：是纳西语，可以理解成“巫师”，一般是女性，通过占卜鬼魂来给人们祛病。

⁵ 跟桑尼美差不多，都是巫师。

的,但最主要的是做给人看,葬礼过程中很多地方都会折射出这个家庭关系和伦理问题,其现实意义远大于对逝者的哀悼。村里除了长者,还有另外一个能主事的群体——村长。

村长作为村里选举出来的行政权力的代表,需要处理村里的大小事宜。不仅是被政府许可的,而且村民们遇到任何事都有个能为自己说话做主的。但是村长这个位子和人们对他的看法一直都很暧昧。他不仅要处理日常事务中,有时还需要去主持葬礼和婚礼。在我做田野的隔壁村里,村长还兼任着长者的角色,即使他年龄还不到50岁。去世的是一个65岁的老者,他的葬礼都完全按照上面所述的长者主持一样,只不过是村长作为主持者,还加进去了一个环节:生平回顾及赞美。在这个时候,他不只事作为公职人员,而且也是一位东巴或者是长者。很明显,在诸多纳西族村落里,权力不分领域,只分管不管用。如果没有真正意义上的东巴或者是长者,基本上都是村长过来组织。同时还要肩负着宣传抵抗迷信思想和活动,自己却又不得不去做这些事的矛盾心理。但村长涉及到东西很复杂,所以他的角色是多变的。村子里除了东巴、长者、村长之外,还有一群比较隐秘的群体,现在还被视为是封建迷信,她们也认为自己所做的是封建迷信的,那就是桑尼美,纳西族真正的巫师。

桑尼美巫术是现在东巴文化在民间的遗存。因为在科技和医疗技术还未能解决一些疑难之时,“占卜巫卜对于人心理的整合作用,能使病入膏肓者的身心处于失衡状态感到恐惧、焦虑时增加一定的信心和希望。为此占卜巫术在人们的观念领域中一直占有一定的地位。占卜巫术具有一定的社会效用。”^[3]桑尼美一直生活在村落里,熟知村落里的大小事宜,而且一般都是由女性担任,这就使得她们可以去聊和揭示一些不适合公开和“不好”的事情。而且她们成为桑尼美都会有一段非常刻苦铭心的经历。或许她们是经历过生死的痛苦才看到了鬼魂。但是我跟桑尼美聊的时候,她们都会讲如何经历过一段得大病然后举行驱鬼仪式,最后获得一种神秘体验后痊愈了的经历。这段经历使她有了“算”的能力,同时也成为了别人相信她有这种能力的最重要的因素。

综上所述,纳西族村落里不只是东巴能够主持仪式,处理人与鬼魂的事情,长者、村长和桑尼美也参与其中。可以说,这三者的作用是一样的,即抚慰事主,演绎伦理。但现在随着丽江旅游业的发展,东巴这一群体逐渐从“文化东巴”变成“政治东巴”和“经济东巴”,由“自由职业”向“职业化”和“专业化”转变。这种转变带来的变化是东巴教逐渐成为研究学者和东巴们的宗教,脱离了乡村的社会关系网络,走向神圣化的道路。

三、分析和结论

原始宗教的遗迹会以各种方式存在于民间。对于纳西族更是如此,东巴教本是来自于原始巫教,并融合了其他宗教和文化元素,加上它没有位列过统治阶层,一直在民间进行发展,所以关于鬼神人的信仰体系就与社会生产生活结合的很密切。世俗性掩盖住了神圣性,灵魂观掩盖住了神灵观。但是这并不意味着纳西族的东巴教里没有神灵的概念,也不能说神性不存在与民间。因为在于众多老东巴进行聊天的时候,每当说到东巴经里的“丁巴什罗”⁶的时候,老东巴们都觉得那是真神,而自然界也存在着很多神。但存在的这种神是模糊的,并没有形成具体。而包括桑尼美、村长甚至是老者都是对鬼魂的处理者。他们心中没有存在一个具体的神。因为有鬼魂就可以解决身边的问题了,为什么还需要一个神呢?除此之外,他们

⁶东巴什罗是纳西族本土宗教东巴教的创教始祖,也有人把他称为“丁巴什罗”,在经书中还有“绿古不布”、“不古打很”等不同的称谓,是不同区域、不同场合对始祖的称呼。作为本土宗教的创教始祖,东巴各类经卷中对他的出生、上天取经、传经布道、斩妖除魔的一些事迹历程均作了相应的记载,同时在民间也广为流传。

的鬼魂跟自己所处的社会关系和亲属网络是分不开的，或者说，用鬼魂解决的是现在在世的人的事情。因为桑尼美在做占卜的时候，她所依照的“算”的路线是围绕在村子里的社会生活环境中的事和人。就像是结网的蜘蛛一样，她在蜘蛛网的中心，鬼魂只是她作为解决和解释的一条主线，而其他的事情和人都会在这个网中形成一个完整的记忆网络。说白了，桑尼美利用这种亲近又神秘的鬼魂观念来抚慰患者的心灵，当然为什么刚好“俄哼⁷”会跑出坟墓，这或许是一个无法解开的谜了。而村长和长者，都是依靠自身的一些特质作为了“可信”的人，这种值得可信的东西或来自于人格或来自于财富或来自于权力，不管怎样，他们的功效是一样，即：能够代表事主处理事情。所以，在纳西族村落里面，村长、长者和桑尼美作为小传统维系着村里的关系，处理着村里的事物。他们的分工不明确，也没有具体的界限。因为他们所做的是按照村民的要求来的，他们的声望和其他的东西都会平时的行为中慢慢沉积下来的，他们就是村民中的一员，既是长者又是生产者。

而作为协会里的东巴，他们需要经过标准的考核，然后根据年计划举行仪式，流程也要规范。最重要的是，很多东巴举行仪式的时候，不是因为某件事情，而是因为他们要我们这么做。所以，作为祭司的东巴，现在只是在完成考核，达到目标，拿到补贴。因为这个补贴有可能是一家人三四个月的总收入。其实丁巴什罗不管真的存在与否，只是给他们创造了一个祭拜的对象，当然这是东巴经里提供的。但是东巴经里有那么多神，而且在每个地方，崇拜对象不一样。所以，很明显，东巴教在民间团体、企业和政府的扶持下逐渐完善其宗教性。这已经脱离了民间的通过鬼魂来处理人的事以及模糊的神的信仰体系。这个过程是通过对东巴们的规范和规定来实现的。所以，丽江的东巴教正处于从祖先崇拜和鬼魂崇拜为主的民间信仰向以丁巴什罗为代表的经书里的具体神崇拜的过程。同时也是东巴文化、精英文化植入民间“肌理”的过程。纳西族东巴教的发展过程是小传统不断上升为大传统，大传统又反过来影响的过程。而在这个过程中，政府、企业和协会都起着举足轻重的作用。村长、长者和桑尼美都是维系着村里面的事情，在没有老东巴存在的情况下，发挥着自己的功能，是的村里的事宜得到很好的处理和发展。这种情况不会因为老东巴的离开而减弱，相反，只会越来越深刻。东巴回到村里，不断演变成人们口中所说的“吃工资的人”，是政府的人了。而“吃工资的人”是要受协会和政府的监督、培训、规范的，同时也受到学者等社会精英分子的指导，这样的发展结果是越来越多的纳西族小孩加入学习东巴文化成为“吃工资的人”的行列。东巴的发展很快速，但是它没有按照初衷发展，而是演变成学成后就参与到旅游市场当中，真正实现了文化转变成资本。但在转变过程中，文化的“根”没有了，只看到开花，不知这样的花还能开多久？

参考文献：

- [1]杨福泉.纳西古王国的东巴教[M].成都：四川文艺出版社，2007(2).
- [2]和力民.东巴文化论集[M].昆明：云南人民出版社年版，1996.
- [3]杨杰宏.从阐释到建构：纳西族传统文化转型的民族志研究[M].昆明：云南大学出版社，2014(4).
- [4]舒勉.市场转型中的当代东巴群体分化研究[J]，四川大学硕士论文，2004, 5.
- [5][9] 杨福泉.关于东巴教性质的几点思考[J].民族宗教与西部边疆研究，2014（3）.

⁷ 纳西语，可以理解为：人的灵魂。

- [6] [3]和力民. 丽江东巴教现状研究[J]. 云南民族学院学报, 1995 (2) .
- [7] Robert Paul Weller. Rethinking Pluralism: Ritual, Experience, and Ambiguity. With Adam Seligman. New York: Oxford University Press. 2012.
- [8]徐杰舜. 一个纳西人类学者的学术心史——访云南社科院杨福泉研究员[J]. 民族论坛, 2013 (08) .
- [9][美]罗伯特·芮德菲尔德. 农民社会与文化——人类学对文明的一种诠释[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2013, 6.
- [10]木仕华. 东巴教与纳西文化[M]. 北京: 中央民族大学出版社, 2002, 9.

中国的日本道德教育研究的现状与展望

林子博 (LIN Zibo) *

本报告旨在对中国近十年来的日本道德教育研究的现状与动态加以梳理,在此基础上,结合报告人自身的研究课题,对该领域今后的研究趋势和发展动向进行展望。

自 19 世纪后期的明治维新以来,日本的道德教育伴随着现代化发展走过了一个多世纪的历程。其间,从二战前立宪君主制政体下的“国民道德”,到战争期间的皇国民化教育,再到二战后在民主主义体制下以重视个人尊严和自由为前提的道德教育,这一路的历程可以说是作为近代国家的日本经历自我形成、毁灭和重生的写照。而战后日本对于本国道德教育的研究长期都是在备受争议的环境下展开的。这些争论大大超出了学术的范围,牵扯到政治界、教育界及一般民众对于战前的历史、战争本身、社会问题以及政府政策走向的强烈关怀。如何评价战前的道德教育及战后的教育改革?如何从道德教育的角度去思考解决校园暴力问题的对策?怎样去把握执政党推行的道德教育“教科书化”的意图和导向?这一系列问题和争议不仅反映出人们对与教育相关的现实问题的关心与忧虑,更牵涉到当代日本社会和国民对历史认识的分歧,以及对学校教育本质的困惑和追问。

在中国,围绕日本的道德教育开展的学术研究从 20 世纪 80 年代起步以来已取得了长足的进展,不仅涵盖了对日本道德教育理念和政策的介绍和考察,对现代化进程中道德教育所扮演角色的分析,还包括了许多中日道德教育的比较研究。然而,这些研究是基于何种问题意识和历史背景下产生的?中国学者所关注的焦点和论调有哪些特点和局限?如何在继承这些成果的同时,突破当下研究中存在的局限性?本报告将尝试对上述问题提出个人的见解并激发起更多建设性的讨论。

一、中国的日本道德教育研究的现状——对近十年研究动向的回顾与梳理

(一) 问题意识

纵观国内对日本道德教育的各类研究,不难发现其中流淌着一项基本共通的问题意识。一言以蔽之,就是“他山之石,可以攻玉”。具体来说,就是通过探究同属东亚儒教文化圈的现代化邻国日本在发展道德教育方面的正反两方面经验,来为正处于社会转型期的中国所面临的教育课题提供借鉴和参考。

例如,国内长年从事日本道德教育研究的专家饶从满在其 2010 年出版的专著《日本现代化进程中的道德教育》中就曾明确指出,“通过对与中国拥有相近历史和文化背景,且已走完追赶型现代化历程的国家——日本的道德教育与现代化关系进行集中和深入的研究,也许会达到更为完美的以他山之石攻玉的目的。”¹当然,正如下文即将提到的,这里的借鉴不仅包括了正面学习,也包含了将其作为反面教材加以批判的意味。此外,还有许多探讨战后日本学校德育的论文也抱有类似的问题意识,即希望通过对日本道德教育课程建设方面的经验或德育教科书的考察,获得有益于中国中小学校德育工作开展的启示。²

* 上海交通大学外国语学院,讲师,教育学博士。

¹ 饶从满:《日本现代化进程中的道德教育》,山东人民出版社,2010 年版,第 11 页。

² 比如朱伟文:《日本学校德育实施方式对我国的启示》,《高等农业教育》2011 年第 11 期;卜庆刚、柳海民:《日本小学道德教科书(东京版)《充实的心灵》的静态分析》,《外国教育研究》2012 年第 11 期,

值得一提的是,不少研究还将日本的公民道德教育或大学里开展的各项教育活动与颇具中国特色的高校思想政治教育对接,希冀借鉴日本的经验促进当下中国思政教育事业的发展,解决社会转型期经济发展与公民素质相对滞后的矛盾。³

(二) 基本论调

从借鉴日本经验这一原点出发的中国国内研究根据各自对道德教育的聚焦点和价值取向的差异,大致形成了两类基本的论调。其中一类认为在战后日本经济的高速增长与和谐社会秩序的背后,道德教育发挥了不可忽视的支撑作用。这类研究多聚焦战后的德育改革,大体上倾向于对其采取肯定评价。例如,谷峪在2005年发表的《日本小学现行《道德》教科书述评》一文中所做的如下阐述就集中体现了这样的问题意识。“战后日本在短时期内迅速成为经济大国,与其有‘日本精神’的国民息息相关”,而“这样高素质的国民的形成,当然得益于高效益的教育,特别是道德教育在日本教育中的地位一直都是不可忽视的,在这方面那种扎实有效的做法更加值得我们借鉴。”⁴

另一类论调则是侧重于对日本道德教育中的国家主义传统和政治化倾向的批判。例如,对当代中日道德教育进行比较研究的王丽荣曾指出,“日本的爱国教育具有两面性,一方面既与振兴民族、富国强兵思想相关联,另一方面更显示出其强烈的军国主义侵略性特征。”⁵对于当代日本中小学道德教育开展过专项研究的曹能秀也指出,虽然二战后的道德教育是在对“教育勅语”和修身科进行批判的基础上展开的,“但仍存在严重的政治化倾向;这既是因为对战前的“教育勅语”和修身科的批判只停留在关心政治的视角上,没有上升到关心道德教育理论的视角,又是因为近代以来日本道德教育对政治的依附性。”⁶

综合上述两方面的评价,饶从满对道德教育在日本现代化历史中的功过做了如下评价,基本代表了目前中国国内学界对于这一问题的主流见解。即在肯定日本道德教育培养的集团主义意识和立身出世主义意识为经济现代化发展提供巨大支持的同时,又对其从明治时代以来形成的政治主义和国家主义特征在后期的膨胀和荼毒加以批判,并指出“正是由于日本的道德教育中达成目标和特殊主义忠诚凌驾于其他普遍伦理原则如博爱、平等、自由之上,才会导致日本后来的发展结果。”⁷

(三) 考察的局限性

通过以上对国内研究状况的综述,不难发现在“他山之石可以攻玉”的问题意识的牵引下,中国学界对于战后日本道德教育的研究取得了较为丰硕的学术积累。相形之下,对战前的修身教育的历史嬗变则缺乏足够的关注,实证性研究更是少之又少。正如饶从满所指出的,在从正反两方面思考当代日本教育的经验和教训时,“只关注战后道德教育上的表面问题是不够的,还必须认识到继续存在于战后道德教育中的政治主义、工具主义的特征。”⁸

然而,虽然国内学界已经对日本道德教育中存在的上述问题予以批判,且认识到这些问题肇始于明治时代的修身教育传统,但所谓政治化倾向、国家主义特征和爱国主义教育这类

等等。

³ 如李祖超:《发达国家高校思想政治教育内容与途径比较分析》,《中国高教研究》2006年第12期;孙淑秋、宋玉忠:《日本和韩国公民道德教育的相似性及其启示》,《思想政治教育研究》2010年第3期。

⁴ 谷峪:《日本小学现行《道德》教科书述评》,《外国教育研究》2005年第3期,第44页。

⁵ 王丽荣:《中日爱国主义教育思想的比较思考》,《比较教育研究》2005年第8期,第34页。

⁶ 曹能秀、王凌:《论战后日本道德教育的工具化倾向》,《云南师范大学学报(哲学社会科学版)》2006年第38卷第3期,第40-41页。

⁷ 饶从满:《日本现代化进程中的道德教育》,山东人民出版社,2010年版,第413-415页。

⁸ 同上,第415页。

概念的历史内涵究竟为何？既然说 20 世纪 30 年代以后在道德教育中凸显的军国主义和极端国家主义是从明治时代的国家主义发展而来的，那么后者在流变发展的过程中是否还有其他可能性？当时存在过哪些不同的思潮和反抗的声音？又是什么力量导致了道德教育中军国主义和极端国家主义性格的最终成型？如果我们能围绕这些问题展开思考，那么道德教育中的国家主义传统就不再只是静态的标签和固有的结果，而将转化为流动的思想和可供解构的过程，来帮助我们更好地借鉴“日本”这一他者的经验来思考中国。然而就报告者管见，基于一手资料，对上述思想的流变加以动态考察的实证研究目前尚不多见。

同样需要引起关注的是，上述局限不仅存在于中国的日本道德教育研究中，日本的学者针对本国学界的现状在近年也提出过类似问题。贝塚茂树就曾指出，战后日本国内的道德教育研究出于对战前教育的“断罪”，而忽视了对后者的历史进行学术上的反思，因此动辄陷入政治上意识形态对立的怪圈。⁹ 森田尚人也表示，在对待道德教育的问题上，对历史置若罔闻的意识形态论调及其所带来的“思考停止”现象至今在教育界和学术界仍然比比皆是。¹⁰ 可见，将国家主义和政治主义等标签概念的有效性相对化，重回战前道德教育的现场，重新把握日本现代道德教育的原点和德育思想的流变是中日两国学界共同面对的课题。

二、东亚道德教育史研究的展望——以报告者自身的研究课题为例

（一）以论争史的手法重构明治日本的道德教育史

在处理上述课题时不得不提到的是长期以来在学界处于支配地位的，以教育勅语为核心的历史认识框架。¹¹ 这是由于鼓吹忠君爱国的教育勅语作为国民道德的基本纲领在战前扮演了动员国民走上战场，为国捐躯=为天皇牺牲的强大意识形态功能，战前的日本道德教育系统被打上教育勅语的烙印被作为反动的遗产遭到学界的冷落和教育界的反感。正如日本教育学者松下良平曾指出的，关于学校内道德教育本质的追问在战前被教育勅语封印，在战后则同教育勅语一道被打入冷宫。¹² 换句话说，这一认识框架阻碍了我们真正进入战前道德教育的现场去考察被放逐在“教育勅语体制”之外的德育思潮及其所具有的历史意义。

针对这一问题，报告者近年的研究从历史学的视角切入，回溯到教育勅语颁布的前夜，以森有礼文政期（指森有礼于 1885 年 12 月至 1889 年 2 月担任首任文部大臣，对国民教育制度进行全方位改革的时期）为中心，对森有礼及其部下同福泽谕吉、加藤弘之、西村茂树等思想家，围绕道德教育的理念所展开的论争关系及当时学校道德教育的内容与嬗变加以考察。研究的基本框架是以文部省面向师范学校和中学编纂的德育教科书《伦理书》为主线，考察编纂的背景、编纂组成员的人事变动、编纂和改版过程中引发的争议及其姐妹篇《布氏道德学》（被森有礼选定作为与《伦理书》配套的低年级教科书）在教育勅语颁布后受到的批判。本研究没有像以往的研究那样通过聚焦森有礼个人德育思想的形成去概括森文政期德育改革的意图和特色，而是采取论争史的手法，以实证手段还原同时代不同德育主张之间的互动，从中探究言论产生的背景与意图、指向及影响，尤其是将《伦理书》编纂组成员的言论

⁹ 贝塚茂树监修『文献資料集成 日本道德教育論争史』（日本図書センター、2015 年）。

¹⁰ 森田尚人「歴史の中の論争を通して道德教育の本質に迫る」，貝塚茂樹監修『文献資料集成 日本道德教育論争史』（日本図書センター、2015 年）。

¹¹ 教育勅语乃是 1890 年 10 月以明治天皇名义透过文部大臣发布的，指示日本教育方针的诏书，宣称皇室的祖先确立了“臣民”的道德，把“臣民”团结一致实践忠孝道德规定为“国体的精华”和“教育的渊源”。直到 1948 年国会决议宣告其被废除为止，它一直被作为日本帝国教育的根本规范。

¹² 松下良平「岐路に立つ道德教育—グローバル化がもたらす悲劇と希望—」，『教育と医学』第 61 号（2003 年）。

活动放在当时甚嚣尘上的“德育论争”的脉络中加以分析和定位。与此同时，再通过对《伦理书》和《布氏道德学》等教科书的文本进行解读，揭示出文本中有关心理学和伦理学的抽象概念表述背后所折射出的论争关系及编纂方意图传达的德育理念。

这一研究发现，森有礼等人的德育构想不仅具有前人研究中所指出的反抗传统儒教的性质，还与同为近代启蒙思想家的福泽谕吉、加藤弘之等人的德育构想大相径庭。与福泽等人主张通过宗教等手段对国民的道德行为进行情感操作的想法不同，森有礼等人在德育引入起源于古希腊的西方伦理学，强调必须依靠理性和判断力对情感（包括忠孝之情）的狂热化所带来的负面行为加以压制，更进一步主张对于只顾本国私利而罔顾人类福祉的爱国心加以限制。本研究通过将森有礼主导编纂的教科书文本结合德育论争的历史脉络加以分析，使这些构想和意图浮出水面，从而揭示了教育敕语之外另一条发展近代道德教育的可能性。

在接下来的研究中，报告者将把考察的时间范畴向后延伸至教育敕语颁布（1890年）以后的20世纪最后十年，对国定教科书时代以前，“教育敕语体制”尚未稳固确立时期的道德教育论争进行梳理。希望通过用论争史的手法重构明治日本的道德教育史，挖掘并思考那些在一场场思想交锋中呈现出的道德教育的课题及其现实意义¹³。

（二）跨越国境的“修身”和“伦理”——近代中国对日本德育思想的接纳与转化

在进行上述研究的同时，报告者还考虑将日本与近代中国在德育思想交流上的互动纳入视野。近年已经有中国国内学者聚焦蔡元培所著的《中学修身教科书》（1907年出版）与井上哲次郎等人编著的《新编伦理教科书》（1897年出版）及《中学修身教科书》（1902年出版）之间的内在关联，并指出蔡元培对井上等人的著述有所借鉴。¹⁴事实上，除了曾为日本德育教科书的中文译本《中等伦理讲话》（元良勇次郎煮、麦鼎华译）写序推荐外，蔡元培还参照日译本将德国哲学家菲利普·泡尔生（Friedrich Paulsen, 1846-1909）所著《伦理学原理》译为中文。¹⁵这表明，中国早在清末年间就已经在道德教育领域开始了对日本经验的借鉴，而在借鉴的过程中日本并非唯一的他者，西方伦理学成为了中日两国在构建本国道德教育内容时共同参考的坐标。甚至在某种意义上，中国通过日本这一媒介接纳了西方这一共同的他者。

既然如此，那么我们该追问的或许是如下一些问题。当时的中日两国在国民的道德教育领域共同面对的时代课题是什么？在借鉴西方伦理学回应本国的德育问题时分别处在怎样的社会背景和文化语境之下？两国的思想家和教育家根据这些背景和脉络对西方的学说进行了哪些取舍？在这一借鉴的过程中在中日两国之间又发生了哪些单向或双向的交涉？它们对于我们思考今天的东亚社会道德教育的走向有哪些现实意义？从明治日本的道德教育论争史的立场出发考察近代中日道德教育思想的互动并思考上述问题，将是报告者未来的研究方向。

¹³ 2015年1月，由贝塚茂树监修的《文献资料集成 日本道德教育论争史》第III期（完结）由日本图书中心出版社出版，包括原教育史学会代表理事森川辉纪、原教育哲学学会代表理事森田尚人、道德教育研究的专家松田良平和押谷由夫在内的著名学者联名推荐。这也从一个侧面说明，通过论争史的手法重构道德教育史并以此探求道德教育未来出路的问题意识已经引起了日本教育学界的共鸣。

¹⁴ 龚颖：《蔡元培与井上哲次郎“本务论”思想比较研究——兼论中国近代义务论形成初期的相关问题》，《中国哲学史》2015年第1期。

¹⁵ 同上，第124、115页。

东亚的国家有机体学说
明治时期日本的国家观与朝鲜的“社会政治生命体”论
姜 海日 (JIANG Hairi) *

国家有机体学说是一种将国家视为有机体（生物）的学说。这种学说源自古希腊的一种思考方式。特别是在十二世纪的西欧，这种学变得日趋精致：将君主视作头脑，将内部的各个阶层视为内脏以及四肢等人体的各个部位。通过这种隐喻，唤起各阶层之间的有机集合以及共同体的单一性。¹

将国家视为一种生物，并将其内部的各个部分机械性地比作身体各个部分的看法，随着十八世纪西欧传统的专制君主统治的瓦解，逐渐发生了变化。“黑格尔所说的国家有机体学说，并没有将君主视作一种外在的超然的存在，而是将其作为国家内部的一种机关来看待，并将其纳入国家内部，与国民一同形成一种有机的整体，并将‘神的意志’这一单一的精神作为唯一约束国家的国家论。”²

换言之，国家自身并不是一种将专制君主作为头脑的生物，而是以单一的国家精神作为其内在的核心。君主相对于国民的绝对权威被剥夺，为确立近代国家的民主政治制度的确立提供了条件。

在亚洲，率先完成国家近代化的日本，也输入了这样一种理论。德国的国家有机体学说随着加藤弘之在一八七五年翻译出版布伦奇利的《国家泛论》而得到认识。但当时这种舶来的国家观在日本并没有得到完全正确的理解。

刚刚完成近代中央集权国家建设的明治时期的日本，将这种‘以超越君主与国家的单一国家精神’作为顶点的国家有机体学说，被理解成了主权在天皇的，国家是一种将天皇作为最高头脑的生物。国家有机体学说只不过是一种对国家内部结构的一种思考方式，而在明治时期的日本，这一理论却被用作强化天皇的权力。

这种理解方式当然是对十九世纪德国有机体国家学说的误读，这种理解更近似于十二世纪西欧的国家有机体学说。如果从布伦奇利以及之后的施泰因所论述的国家有机体学说来看，这种理论绝对不可能保障天皇的绝对权威，而只会将天皇视作国家的一种机构。也就是说，即使天皇在国家有机体学说的结构中位于‘头部’，国家精神也只不过是这里作为自己栖身的场所，而‘头脑’这种器官本身并不是国家精神产生的源头，统治国家的绝对权力并不会为天皇所有。一九一二年，美浓部达吉在《宪法讲话》中提出了天皇机关学说，而上杉慎吉以天皇族父学说进行了回击。

在天皇族父学说中，万世一系的天皇作为肇国之神的天照大神的直系子孙，世代掌握着国家的权力。日本的所有国民，从根源上来说都是天照大神的后裔，但皇室是嫡系，而普通国民则是旁支。日本是以天皇作为族父的家族国家，国民对天皇尽忠尽孝成为了一种应有的伦理。这种关系与儒家学说中的家族伦理毫无抵触。在中国的儒教伦理中，对父亲的孝与对帝王的忠可以说是直接相连的。

虽然亲身聆听过施泰因课程的伊藤博文以及海江田信义，将德国的国家有机体学说中的‘人格’概念错误理解为‘人体’，但从另一个角度来说，‘如果国家有机体学说，有意被视

* 京都大学大学院，博士课程。

¹ 嘉户一将“作为身体的国家—明治宪法体制与国家有机体论” p9

² 前文，p10

为支持国家的统一性以及容纳单一精神的理论，则明治时期的宪法体制则需要创造出领导这一精神的头脑，天皇就是这一头脑的不二选择，而这种可能也是不可否认的。³

而另一方面，朝鲜的“社会政治生命体”论这一国家有机体学说的完成时间则很晚。今天，将主体思想作为其意识形态的朝鲜建立于一九四八年，建国初期，金日成虽然是主要的领导者，但其一人支配体制的最终完成，则是要等到一九五六年以后，一九八零年，金日成长子金正日对其父亲权力的继承正式浮出水面，而这种世袭的统治体制一直延续到今天。

金日成从朝鲜半岛脱离日本殖民统治的一九四五年之前，就在中国东北进行抗日游击活动，而这也成为其权力正当性的最大砝码。而由他创立的主题思想这是一种结合了马列主义与朝鲜民族主义的理论。金日成垄断了对意识形态的解释权，并持续加强和正当化自身的统治。

铃木昌之将这种朝鲜独特的社会主义体制定义为“领袖制”⁴，并将支持这一制度的两大理论视作革命领袖观与社会政治生命体论。革命领袖观可概括为：领袖创造了革命的指导思想，并使人民大众团结一致，奋力开展革命斗争与建设事业，领袖揭示了正确的战略与战术，将开展改造自然与社会事业的人民大众引向胜利，领袖是人民大众团结的核心，指导的中枢，而且领袖是人民大众的利益与诉求的代表，崇高的道德与信义的体现者。对革命家来说，忠于领袖是共产主义道德的最高体现。⁵

而另一理论则是社会政治生命体论。其内容为：人民大众，在党的领导下，以领袖为中心，在思想和组织上团结一致，形成了拥有不灭的自主生命的社会政治生命体。每一个人的肉体生命虽然有限，但团结为自主的社会政治生命体时，则会拥有不灭的生命。首领是脑髓，党是血管和神经，人民大众则各自发挥细胞的作用，并会永远地生存下去。领袖是给予人民大众政治生命的亲生父母，而人民大众则应当牺牲小我，对领袖尽忠尽孝。⁶

从革命领袖观我们可以知道，领袖相较于普通的民众，几乎是一钟全知全能的存在，其权力更是无可比拟。所谓的革命斗争，其实就是在民众在领袖的指示下，完成领袖的构想的过程。人民大众为了革命的胜利而对领袖尽忠就是在这样的理论下得到保障的。

在社会政治生命体正式提出之前，朝鲜就已经将领袖对人民的爱比作“父亲一般”的爱。而这种关系其实也可以看做是将抗日游击战争时期领导者金日成与其游击队员关系扩大到了全体国民。将首领视作父亲的目的，自然是要将儒教伦理中的孝道作为一种政治支配的手段。而为了在毫无血缘关系的民众与领袖之间正当化这一孝道理论，只能创造一种虚拟的血缘关系，并且规定了领袖赋予的“社会政治生命”高于普通的肉体生命。换言之，对领袖的孝优先于对父母的孝。领袖与民众之间成为父子关系，而整个朝鲜也就随之成为了所谓的“革命大家庭”

领袖通过人民的忠诚与孝道，成为了国家的最高统治者，凌驾于国民之上。但其理论其实暗含着一种矛盾。那便是在社会政治生命体中，首领既是赋予人民大众不灭的社会政治生命的“父母”，而同时在生命体内部处于脑髓的地位。这可以理解为机械性地将权力的正当性与权威整合到领袖时产生的一种矛盾。

金日成拥有国家最高权力的正当性归根结底来源于抗日游击战争，但从历史上来说，拥

³ 嘉户一将“作为身体的国家—明治国家宪法体制与国家有机体论” p15

⁴ 铃木昌之“朝鲜的政治体制与冷战—以领袖制国家中忠诚的形成与溶解为中心” 26

⁵ 金正日“关于在活动家中牢固树立主体革命观”。原文为朝鲜语，引用部分由笔者翻译。

⁶ 金正日“关于在主体思想教养中提出的若干问题”。原文为朝鲜语，引用部分由笔者翻译。

有儒家传统的朝鲜半岛在二十世纪初沦落为日本的殖民地，而随着朝鲜半岛的解放，半岛北部在苏联的支持下成为了共产主义国家。而领导人金正日的抗日活动在此之前几乎都是在朝鲜半岛外部进行的，他可以说是一个彻底的外来者。在社会政治生命体提出之后，在朝鲜大规模开展了对其革命传统的捏造活动。而这一举动也可以理解为是领袖正在通过成为“民族的父亲”树立自己的权威。

与此相比较，明治时期的天皇其自身的权威通过历史得到了彻底的保障，最大的问题是如何将中央集权国家的核心权力纳入自己的掌中。明治时期，将德国的“有机体国家论”中提到的“人格”概念理解为“人体”，并将天皇定位为头脑，可以说是对其权力进行集中强化的必然过程。通过确定这种关系，权威与权力全部集中到了天皇一人手中。如果说领袖通过社会政治生命体理论，在绝对权力的基础上整合了权威，那么天皇对德国的“国家有机体论”的复古性的理解，则可以视作是在权威的基础上对权力进行了整合。

参考文献

文部省编纂. 国体之本义[M]. 东京. 1937

古田博司. 朝鲜的儒教传统与主体思想的展开-以金正日“七·一五谈话”为中心[J]. 下关市立大学论集. 1991. 34 (3):29-70

铎木昌之. 朝鲜的政治体制与冷战-以首领制国家忠诚的形成与溶解为中心[J]. 新防卫论集. 1997. 25(1):24-40

古田博司. 天皇与首领-隐藏在东亚有机体论下的暗流[J]. 大航海. 2003. 45 : 143-149

嘉户一将. 作为身体的国家-明治宪法体制与国家有机体学说[J]. 相爱大学人文科学研究所研究年报. 2010. 4:9-20

金正日. 关于在活动家中牢固树立主体革命观[EB/OL]. http://www.ournation-school.com/contents/library/lb03/library_lb03_2271/97.htm. 2016-01-09

金正日. 关于主体思想教养中提出的若干问题 [EB/OL]. http://www.ournation-school.com/contents/library/lb03/library_lb03_2230/2009-07-30htm. 2016-01-09

大规模灾害中信息的界线
以阪神大地震及东日本大震灾为例
矢内 真理子 (YANAI Mariko) *

1. 序言

日本也被称为地震大国，遭遇了关东大震灾（1923 年）、阪神・淡路大震灾（1995 年）、东日本大震灾（2011 年）等多次大规模地震。并且还会发生海啸、大雨、泥石流等多种灾害。其中，本文特别着眼于近年来灾害时的相关报道，论述面向受灾地区的信息和面向非受灾地区的信息的区别，以及灾害时的报道中新闻单位一方的教训。并且，还将考察灾害时人们应当怎样面对灾害报道等市民一方的教训。

2. 受灾者所寻求的信息与媒体报道的问题

1995 年 1 月 17 日早上 5 时 46 分以兵库县淡路岛北部为震源发生的阪神・淡路大地震是一场震级为里氏 7.3 级，最大震度为 7，造成了 6434 名遇难者¹的大规模灾害。

原 SUN 电视台²播音员林英夫认为，当时受灾人员所需要的信息有 9 点：①地震的规模和震源地、震度、有无海啸等地震信息；②在何处发生了怎样的灾害等受灾信息；③有关消防、自卫队救援的救援信息；④余震会以怎样的规模持续到何时等余震信息；⑤何处才是预防次生灾害的安全的避难场所等避难劝告信息；⑥向他人告知自己和家人是否平安的平安信息；⑦与可利用的交通工具和中断服务的交通工具何时恢复相关的交通信息；⑧与电力、燃气、自来水、电话等生活基础设施的恢复相关的生命线信息；⑨从何处可以得到水和食物等与洗澡、住宅相关的多样的生活信息。³

另外，阪神・淡路大震灾由于受灾地是关西，来自东京的采访队对避难场所的采访中缺少对受灾者生活上的关怀，存在采访伦理方面的问题，还有直升机采访的噪音导致救援活动出现障碍的问题。而据福田（2012），东日本大震灾的电视报道的负面因素包括：①耸人听闻；②影像优先主义；③集团性的过热报道（Media Scrum）；④并排主义；⑤特写效果；⑥一时性；⑦差别报道；⑧中央中心主义。⁴

3. 社区广播的推广

日本灾害信息基础设施的发展当中，不能不提到社区广播的存在。社区广播是把 1 个市町村作为可收听范围的小规模的广播电台，在日本从 1992 年开始使用，而由于阪神・淡路大震灾时在神戸市长田区进行多语言广播的社区广播电台“FMYY”、从兵库县厅进行广播的临时灾害广播台“FM Phenix”、作为 AM 广播电台在自身受灾的情况下仍继续广播平安信息和生活信息的“AM 神戸”（现关西广播电台）等的活跃，与之后的“灾害时要靠广播”的认识一起，渐渐在全国范围内推广开来。在东日本大震灾时，东北地区的许多社区广播电台

* 同志社大学研究生院社会学研究科媒体学专攻博士生。

¹ 兵库县主页「阪神・淡路大震灾の被害確定について（平成 18 年 5 月 19 日消防庁確定）」
http://web.pref.hyogo.jp/pa20/pa20_000000015.html（2015 年 12 月 28 日查看）

² 神戸的一家电视台。

³ 林英夫，『安心報道』，集英社，2000 年，pp75-76。

⁴ 福田充編，『大震災とメディア—東日本大震災の教訓』，北樹出版，2012 年，p.38。

和地震发生后立刻设立的临时灾害广播台广播了非常详细的灾害信息，起到了很大作用。截至 2015 年 12 月 25 日为止，有 297 家电台⁵在进行广播。

岩手县宫古市的“宫古灾害 FM”自 2011 年 3 月 22 日开始广播，一直向地方传达着生活信息。另外，还进行了致力于向可收听区域的市内临时住宅共 2010 户（截至 2011 年 8 月时）捐赠广播接收器的活动。⁶

4. 灾害时阻碍媒体接触的主要原因

有关灾害时的防备工作，一般人们会容易地注意到“为了防备灾害的发生，要储备水和食粮”等有关物资的事情，出人意料的是，“灾害时存在得不到信息的可能性”一事往往被人们忽略。灾害时得到的信息是受灾的人们决定如何行动时的重要的判断材料，而处于无法得到信息状态中的人们则被称为“信息疏远者”⁷。

无论是阪神・淡路大震灾时还是东日本大震灾时，大范围的地区都发生了停电。受灾越重的地区，要花费越多的时间进行恢复的可能性就越高。由于无法用电而导致无法充电，于是手机无法使用。并且，由于灾害时确认平安与否的电话和邮件会增加，从而出现对通信的限制，导致接通会变得困难。已经成为人们生活中不可或缺的一部分的手机在灾害时却存在着各种无法使用的原因。

海啸警报等气象信息会很快播出，人们有必要确认这些信息，然而与手机一样，当停电发生时，电视也变得无法收看。而关于有多少起火灾、有多少名伤员等受灾情况，会公布警察和政府统计得到的信息，所以在初期阶段会出现与实际的受灾情况不吻合的情况。阪神大震灾中，当地的报纸神户新闻的总社全毁，但由于得到了京都新闻的帮助而得以不间断地继续发行。在东日本大震灾中，宫城县石卷市当地的报纸——石卷日日新闻的印刷机有一部分被水淹没，由于无法印刷，便制作了手写的墙报，巡回张贴在各个避难场所。报纸存在着需要有整備完善的印刷报纸的环境、筹集印刷材料、是否可以配送等困难环节。广播比起电视或报纸来说，可以说在灾害时是非常强大的媒体。这是由于广播只要有接收器和电池就可以长时间工作，可以接收多个电台，所以不容易被周围的环境所左右。

5. 何谓自助・共助・公助

为了尽可能地减少灾害时的受灾情况，出现了“自助”、“共助”、“公助”的想法。“自助是指自己保护或准备保护自己（包括家人）的生命，共助是指邻居之间互相保护或者准备保护整个地区，公助是指以区为首的警察、消防、支援生命线的各个部门所进行的应急、复原对策的活动。”⁸

有一个调查调查了“阪神淡路大震灾中被活埋的人们是被谁救出来的”（日本火灾学会《兵库县南部地震中有关火灾的调查汇报书》）。据此，大约 67%是自己逃脱或者被家人帮助逃脱的，也就是所谓的“自助”；大约 28%是被朋友、邻居、路过的人救助的，也就是所谓的“共

⁵ 日本社区放送协会主页，<http://www.jcba.jp/index.html>（2015 年 12 月 28 日查看）

⁶ 矢内真理子，「東日本大震災におけるコミュニティ FM の役割と課題—みやこさいがいエフエムの取り組みを通して—」，『メディア学』第 26 号，同志社大学大学院メディア学研究会，2011 年，p.72。

⁷ 据池田等人的研究，“信息疏远者”指“作为个人特性的信息疏远的问题”。池田謙一編，『震災から見える情報メディアとネットワーク』，東洋経済新報社，2015 年，p.230。

⁸ 自助／共助／公助 | BCM Navi 用語集 - ニュートン・コンサルティング（2014 年 11 月 28 日查看）
<http://www.newton-consulting.co.jp/bcmnavi/glossary/subsidiarity.htm>

助”。而被救援队救助的所谓的“公助”仅有大约 2%。不少人抱有紧急情况下给警察或者急救中心打电话就好的想法。然而，在大灾害时有大范围的地区需要援手，救援可能会需要很多时间，而最糟糕的情况下，公共机构受灾的话，各项机能都可能会停止，这里不得不指出只期待“公助”是非常危险的。

6. 居民之间“共助”的举措——从 2014 年长野县神城断层地震说起

实际遭遇大灾害时，到底是什么人来救助我们？在 2014 年 11 月 22 日晚 10 时 11 分发生的“长野县神城断层地震”中，尽管这是一场最大震度 6 弱，里氏震级 6.7 级的强烈地震，但是奇迹般地没有出现死亡人员。在震源地白马村，通过当地居民互相之间的救助活动，许多人从倒塌的房屋中被救援出来。本节中将考察该地区的体制和减轻受灾的问题。首先，白马村存在一个以区长为首的金字塔式的确认平安与否的体制。报道称“该地区由区长来掌握居民的平安与否。在体制上，区长下面有若干名被称为‘伍长’的辅佐人员，确认自己所负责地区的平安与否的情况，再向区长报告。居民在自己的手机号发生变化时一定要与区长等人取得联系⁹”，社区从平时就致力于建立防灾的系统，一直发挥着作用。

另外，在长野县存在一个“灾害时居民相互支援地图”。该地图“标示了灾害时避难中有需要支援的老年人和需要帮助的人的家庭，确定了邻近地区由谁来充当支援者。以 2004 年中越地震为契机开始发挥作用，包括白马村在内，现在有 8 成以上的市町村在进行制作¹⁰”，由居民、行政、社会福祉协议会三者充当其主体。

通过白马村的这些工作可以看出：第一，当地居民互相掌握对方的情况；第二，平时就有对灾害的“共助”的具体的举措和准备等要素。简而言之，通过邻居之间互相交流是有可能减轻受灾的。反过来说，可以认为，越是邻居之间的交流比较薄弱的大都市圈，就越会产生出一种脱离地区社会形成的“安全网”的部分。

7. 结论

作为结论，可以指出，为了让受灾人员获得多样的信息，为了构筑地区的安全网，市民们在日常生活中有必要进行日常的准备工作。并且，可以认为，无论是面向受灾人员的信息还是面向非受灾人员的信息，通过多样的信息源传播多样的信息对于新闻单位来说都是重要的课题。

参考文献

池田謙一編，『震災から見える情報メディアとネットワーク』，東洋経済新報社，2015 年。

石巻日日新聞社，『6 枚の壁新聞 石巻日日新聞・東日本大震災後 7 日間の記録』，角川書店，2011 年。

三枝博之、藪田正弘、安富信、川西勝、森川暁子、舩木伸江，『災害報道—阪神・淡路大震災の教訓から—』，晃洋書房，2008 年。

⁹ 「クローズアップ 2014：長野北部地震 要警戒地域の一つ」，毎日新聞，2014 年 11 月 24 日。

¹⁰ 桐生タイムズ主页「白馬村の奇跡」2014 年 11 月 27 日（11 月 28 日查看）

<http://kiriyutimes.co.jp/2014/11/%E7%99%BD%E9%A6%AC%E6%9D%91%E3%81%AE%E5%A5%87%E8%B7%A1.html>

林英夫,『安心報道』,集英社,2000年。

福田充編,『大震災とメディア—東日本大震災の教訓』,北樹出版,2012年。

矢内真理子,「東日本大震災におけるコミュニティ FM の役割と課題—みやこさいがいエフエムの取り組みを通して—」,『メディア学』第 26 号,同志社大学大学院メディア学研究会,2011 年。

ラジオ関西震災報道記録班,『RADIO—AM 神戸 69 時間震災報道の記録』,長征社,2002 年。

神戸新聞社,『神戸新聞の 100 日—阪神大震災、地域ジャーナリズムの戦い』,プレジデント社,1995 年。

(翻译 杨维公)

点评与回答

编辑和翻译：姜海日、巫靓、中山大将、福谷彬、趙偵宇、郭玫珂、楊維公

报告者：顏杏如 点评人：巫靓

巫靓：

本次非常荣幸能够担任颜杏如老师的点评人。作为同样进行人口移动研究的晚辈来说，颜老师的报告给了我很大刺激，同时也让我学习到了很多。

在对内容进行具体提问之前，有关颜老师的研究视点我想先简单谈一谈我个人的感受。在我看来，颜老师的研究中至少包含了人口移动的3个重要视点。第一是地域研究的视点，第二是对“支配与被支配”框架的突破，第三是女性视点。具体而言，第一点颜老师克服了迄今为止多以国家及民族为主语的前人研究；第二点对“支配与被支配”框架所无法看到的历史事实给予了捕捉；第三，到目前为止的殖民地女性研究中多呈现以卖春妇、慰安妇等底层女性以及上层官僚夫人的研究，“中间层”的部分完全没有被提及。由此，通过颜老师的研究我们可以期待到不同方面的殖民地女性形象、殖民地台湾形象以及日本帝国形象。这之中，我个人对摆脱“支配与被支配”的框架的问题持有很大兴趣。众所周知，在日本的历史研究中“支配与被支配”的理论构造背景是马克思主义历史观。1945年二战后，伴随日本的民主化，马克思主义历史观迅速成为日本历史学界的巨大理论支撑，之后，经过昭和史论争等，1999年日本历史学研究会最终宣告马克思主义历史观在日本的终结。而在邻国的韩国，在80年代民主化之后马克思主义历史观也得到迅速发展。我在这里想提的第一个问题是，颜老师的报告中“支配与被支配”的视点具体指的是什么？它是马克思主义历史观吗？还单纯只是民族主义？如果是马克思主义历史观，您能给我们简单介绍一下它在台湾的发展情况吗？

其次第二个问题是有关内容方面的。颜老师在报告中提及的一个最重要的概念——“中间层”，我想是由于篇幅的原因，您没有给出具体的定义。如果可以，能否请您在这里做一个简要的说明？它的规模、影响等等，您已经有一个比较全面的把握了吗？

我的问题到此为止，谢谢！

顏杏如：

謝謝巫靚的評論。那我先簡單說一下文章裡面提到有關臺灣過去研究中的“被支配”視點。可是如大家所知，就是這種的視點並不是基於馬克思主義史觀。一九四五年，臺灣被國民黨政府所統治，國民黨政府是反共的，在這樣的社會或者是歷史脈絡下基本上臺灣像是一個瞎了左眼的社會，幾乎看不到左翼的東西。當然也並不是說完全沒有左翼的發展，比如在二零年代左右的時候，臺灣是有左翼的發展的，到了五零年代其實地下也有。可是在歷史研究上基本是沒有馬克思主義史觀的。所以簡單來說是基於民族主義，在研究的視角上不管是在經濟上強調榨取或者是政治上強調將臺灣人看作漢民族的抵抗。我覺得這些基本上是基于民族主義。可是到一九九零年代，也就是戒嚴之後，左翼的思想開始被研究。但大家不會覺得那是馬克思主義史觀。

關於第二個“中間層”的問題。簡單來說就是最廣義的中間層。即不屬於上層，也不屬於下層。那在中間呢，其實是一個非常雜沓的社會階層或者是社會的結構。這是最廣義的，不過隨著這個定義的發展，其實又分成新中間層和舊中間層兩個社會階層。日本的新中間層

的出現，是在日俄戰爭到第一次世界大戰左右，那其實是剛剛提到的都市化工業化的時期。這兩個階層的差別主要是是否擁有傳統的生產手段。比如說舊中間層，他們是有傳統的生產手段，比如自作農或者是律師，他可以以他自己的生產手段來獲取他的所得。而新中間層的話，他們其實沒有傳統的生產手段，可是他們有一些特色。比如說他們是以頭腦勞動為主的，也就是說他不是體力勞動者，獲得的薪水是月薪而不是日薪。再來他們的生活水準是居中的，比如學校的老師，或者在國家的機構上班的官員，獲取的是月薪。亦或者是一般的企業的工薪族(サラリーマン)，以上是我簡單的回答。

报告者：肖 仕豪 点评人：坂梨 健太

坂梨健太：

肖先生认为当今的土地征用制度研究仅仅通过与他国制度的比较，来主张公共利益的完善以及对正当性补偿的导入，而没有认真研究土地征用的背景的现象。发表中我们也能感受到萧先生试图唤起学界重新审视这一现状的热情。

但是，在我看来，中国土地制度由国家主导的比列过大这一结论并不新颖，几年前，在纽约时报上也曾经报道过中国政府将两亿五千万左右的农村人口动迁到新城的国家计划。强调国家主导土地征收的理由，是否是因为这一观点在学术上没有得到充分讨论呢？如果想要阐明土地征收中国家与农民参与的比重，与其他国家进行比较的方法固然有效，但即使不与日本进行比较，也可以得出上述结论。

我想在这里介绍一个不同的视角(或许萧先生也知道)，那就是法国社会人类学者伊曼努尔·托德的家族类型论。在托德看来，中国与日本的特征分别为“共同体性质的大家族要素影响强烈的中国”与“直系家族要素占优的日本”，这一区别与熟知农地改革历史的历史学家野田公夫提出的“通过大规模的重组，确立人民公社体制的中国”与“自耕农制度占优且根深蒂固的日本”这一农业结构论也是相通的。如果比较中国与日本，城市化的快速推进与农村的荒废的确是个共同点，但是忽视上述农业结构的差异（当然并不一定要把它当成固有的特质），将日本的农业问题套用在中国上是有些不妥的。因此，我认为不如将这种差异作为一种前提，去思考为何他们的走向趋向一致，而且在哪些方面有共通之处。或许这样也很有趣。

虽然日本的农民成为了土地交易的主体，但并不能解决土地荒废的问题。在经济高度增长时期，农民即使不想出售土地，在国家与资本的力量面前也是无能为力的。扩张道路，铺设铁路等交通网的建设的确是“公共利益”，但同时也与农村与城市距离的缩小，兼营农户的增加，子女定居城市等一系列造成土地荒废的要素紧密相连，也可以说是为了“公共利益”破坏了农村。

当前日本的农业政策，主要着眼于如何将农地尽可能规模化，并试图通过企业以及有能力的农户来提高农业生产。这其实也是为了应对全球化，并建立稳定的农业生产这一“公共利益”

肖仕豪：

首先非常感谢您的点评。确实由于资料所限，结论中也肯定是有缺陷的。至于中国的土地征收的问题归结为国家主导这个论点不够新颖，正如我之前所说的，这一研究是未完成的，他与其说是面对社会学研究者的，不如说是面对法学研究者的，如您所说，这个观点确实不够新颖，但是在中国的法学研究中，却并没有多少人意识到。第二个问题中提到的为何

与日本进行比较,其实是因为对中日土地制度的比较在中国的法学研究之中占据很大的份额,而您提到的家族类型的视点,我想说这个研究其实是关乎于现状,而不是关乎于历史,诚然历史对现状是有影响的,但是再去用共同体这样的结构去解释中国的农村土地问题这也是有些过时的。当然作为历史的参照,对中日两国农村土地制度的历史梳理是非常重要的,而关于日本的农民在土地市场中处于弱势地位所引出的对公共利益重新界定的问题,日本的公共利益界定其实相对于中国来说完善和多,当然这并不意味着公共利益的界定是完备的,在日本的法学者中,也存在很多的争议。这些争议主要发生于日本的裁判所的裁判文书中观点的演变,所以说在我的研究里边相对较少。所以有机会的话,能够再进一步跟您进行讨论。谢谢。

报告者:瀬戸徐 映里奈 点评人:许 燕华

许燕华:

我也是研究移民的,但是研究移民当中的所谓的难民是研究移民当中最为困难的一个。

然后,在这样的里面研究难民本身是不容易的一个事情。

然后呢,这个研究当中主要的角度是饮食这个角度。这个角度是非常有意思的,非常独特的一个,当然是感兴趣的部分。

首先,对这个发表当中的内容上的提问有两个。首先第一个的是文章当中有一个对自己文化的食物这种私人行为呢,在发表中没有商业为媒体,与地区住民构造新的关系,进行详细说明。然后呢,第二个单纯的提问是文章当中有一个食品入手实践当中,家庭内分担详细是指什么?

然后以下是点评。点评有四个部分。

① 首先第一个的是,与其他移民比,刚才发表当中已经说明,移民与难民是不同的,但是发表当中也说 81 年之后日本接受了这些难民,那所谓的“接受”之后的作为现在的研究对象的难民是否与其他移民有什么不同?并且是否存在的独特的问题?或者,在实际的地区共生中,已经与别的移民几乎没有区别?

② 地区住民到底是什么样的人构成的?刚才在发表当中有一点对地区住民的一些解释,但是这里想具体问的是在发表当中,今天刚在发表当中没有,但是实际的内容当中有一些,这个地区本身是日本社会中被歧视部落的居住地。这种地区特征是否也影响着移民/难民的接受、接收呢?请对这个进行详细说明。

③ 第三个点评当中,发表当中也有地区住民当中的共振者到底是谁,我想问的不是共振者是谁,徐同学在发表当中说他们是有意地去加入他们这些难民的生活当中。这点需要详细的解释与考察。

④ 然后这个可能是需要静候论文的发展状况来决定到底往哪个方向走,但是在这里想知道,作者心里当中想往哪个方面走?整个文章当中,比如说,整个文章是以难民为主体,然后呢详细考察食品入手实践当中的一些参与者还有难民本身,一些构造的部分?还是以共振者、地区的人、或者这些帮助实际支援的日本人为主,明确难民与地区住民的关系?这些是我的提问和点评。谢谢大家!

瀬戸徐映里奈：

許同學，感謝您的評論。您的評論補足了我在報告時所省略掉的部分，實在是幫了大忙。我想要先對您提出的「不透過商業行為來維持自家的食文化，與周邊居民建立起關係的契機如何形成？」的問題，來進行回答。這個問題與「被歧視部落之所在，是否與移民的接收有所關聯？」的問題是相關的，故我想從這點來回答。越南難民最初所聚集居住的地區，就在被歧視部落之中。因為剛開始無法把日文說好，所以能工作的地方也相當有限。在姬路市中，最先接受難民的地區是皮革工廠、肉品加工廠等等缺乏勞工，故對於外國勞工的需求量很大的地方。因為這些地方最先接收，故就變成是說有很多難民定居在那裡。其次是在那樣的地方，作為一個在日外國人住下來是不會被歧視的，可以以便宜的價格入住，所以越南難民就漸漸聚在這裡住了下來。一般的情況是利用那樣的居住環境，通過族裔商業(ethnic business)來入手食材，但是在這裡因為人數太少，就無法倚靠族裔商業。因此，透過在商店購物的這一個普通的消費行為，是無法入手必要的東西的，於是他們便嘗試各種方法。以與當地居民的關係的這點來說，我認為當中有一個方法是農地的確保。在這個地區內，有著分散的棄耕地。我們可以看到一個例子是，與當地居民建立好關係的越南難民，借來這些棄耕地，種植越南料理當中必要的蔬菜。想要吃越南料理、想要吃自家文化的食物，這樣的欲求，成為了他們與當地居民建立起關係的契機。

第二點是有關在食材的入手方面，家族成員是如何分工的這個問題。雖然無法深入淺出地說明，但我們可以說並不是只有男性參與農地的管理與利用，女性也多半加入其中。至於在普遍的認識上，「食」基本上是以女性為中心的行為，但觀察他們入手食材的過程，可以看到男性也多半參與其中的情況。當然，這隨著世代的不同，是有很大的差異的。

至於「移民」與「難民」的不同的這點，我認為定居超過三、四十年的難民，基本上已與移民的狀態相當接近。作為一個「難民」，比起移民來說，在在留資格等方面所受到的保護甚至是更加充分的，或許比「移民」更能夠無慮地生活也說不定。只不過，在家族網絡的形成上，則是比移民更加困難。就這點來說，他們跟移民有著一個相當不同的經歷。

對於「共鳴者」的這點，每一個個案都不同，我在這裡對這點不詳加論述。

至於我的研究是以「難民」為中心，或是以「共鳴者」為中心的這個問題，答案則是前者。然而，我認為與「共鳴者」的議題來做牽連，應可作為研究上的重要參考。謝謝大家。

报告者：野口 優 点评人：杨 维公

杨维公：

我是京都大学文学研究科的杨维公。我的专业是中国古代文学，主要处理的文献是近世、近代的部分，汉代比我主要研究的时代几乎要早 1500 年，我对于汉代完全是外行，所以请允许我说一些非常简单的感想和点评。

居延汉简非常有名，但是我对居延汉简的知识真的仅止于其有名的名字上。今天野口同学为我们详细介绍了从居延汉简的发现到其研究的历史，特别是京都大学研究的过程，让我学到了很多東西。虽然主要限于中国文学研究方面，我也对以京都大学为首的日本以及海外汉学研究的历史和结构非常感兴趣。我想，像居延汉简研究班一样，细致地解读古文献，并且在细致的工作的基础上进行实证性的研究可以说是京都大学东洋史学研究乃至汉学研究的传统学风。

我有一个比较关心的内容是，为什么京都大学人文科学研究所 1951 年这个时间点上开

始对居延汉简的研究？您在论文中提到劳干先生的《居延汉简释文之部》是在 1951 年传到日本的，我想得到资料应该是一个重要的契机，那么除此之外还有没有其它特别的理由或背景呢？

另一个想了解的问题是，您提到居延汉简的实物为了躲避战争，1937 年被运送到了香港，1940 年又被运送到了美国，那么也就是说劳干先生是在没有看到简牍实物的情况下进行解读和研究的吗？劳干先生研究的基本资料是什么？并且，简牍在美国保存的 25 年中，日本和台湾进行了很多研究，那么在美国方面有没有进行研究？

以上就是我非常外行的问题，还请您能够给予解答。谢谢。

野口優：

杨同学，十分感谢你的意见。我想杨同学的提问可以归结为三点：第一，居延汉简研究班结成的主要原因；第二，劳干先生是不是在没有见到居延汉简实物的情况下进行的研究；第三，居延汉简被移送至美国后在美国的情况。我想按这三个顺序来进行回答。

首先，我来回答第一个问题：有关居延汉简研究班结成的主要原因。

根据研究班班长森鹿三先生在《居延汉简研究序说》（1953 年）中的说法，他一直知道劳干先生的《居延汉简考释·释文之部》在 1943 年已经公开刊行，但是长期无法入手，终于在 1951 年由当时住在北京的有名的今西春秋先生寄来，所以可以开始对这部汉代的基本史料进行研究。而森先生在其论文中将居延汉简称为“秘宝”。我想，就森先生的表述来看，应该认为得到《居延汉简考释·释文之部》是研究班结成的最重要的原因。可能并没有什么其它特别重要的原因。

接下来回答第二个问题：劳干先生是不是在没有见到居延汉简实物的情况下进行的研究。据邢义田先生的《劳干院士访问记》（1983 年），居延汉简在被运送到香港时，在香港拍摄了汉简的照片，照片被送到了四川的中研院，劳干先生将研究继续进行了下去。也就是说，劳干先生并不是通过简牍的实物，而是参照在香港拍摄的汉简的照片来进行研究的。

最后我来回答第三个问题：居延汉简被移送至美国后在美国的情况。正如报告时我也稍微有所提到的那样，居延汉简被严密地保管在美国国会图书馆的善本室中。据邢义田先生的《傅斯年、胡适与居延汉简的运美及返台》，被送到美国国会图书馆的居延汉简被分为 14 箱。所有的箱子都被上了锁。每一把锁由标有 1~14 的数字的火漆密封。而箱子的钥匙被交给了当时中华民国驻美国大使的胡适。之后，据说在 1958 年和 1965 年台湾人去察看汉简的情形时，封印完全没有被打开过的痕迹。报告时已经提到，1965 年是居延汉简被返还台湾的年份。我想，从这一点来看，可以认为居延汉简在美国的 25 年间完全没有进行任何研究。

报告者：堀江 未央 点评人：柳 建坤

柳建坤：

文章描绘了当代中国社会转型背景下民族交融形式、民族心理和少数民族地区的社会结构变迁的生动图景。

首先，文章从历史维度考察了拉祜族在迁移动因和迁移主体方面的变化过程，发现了区别于以劳动力流动为主的婚姻迁移现象。尽管二者背后驱动机制具有一致性，即都是因少数民族地区经济机会的匮乏而导致的人口外流现象，但是在迁移目的地上有所差别。农民工流动因城市与农村在经济水平上的差距可以为流动人口提供社会地位晋升的可能性，而婚姻迁

移主要发生于拉祜族与汉族的农村地区，并且结婚对象主要是一些经济实力差、在当地择偶困难的汉族单身男青年。这种在地区发展水平和人口特征上的同质性很难真正为拉祜族女性提供改善生活的机会。通过作者的实地调查，也发现这些女性在流出后不仅出现了生活上的不适应之外，而且民族之间的心理隔阂依然存在并有扩大趋势。

除此之外，文章的最大贡献是关注到了拉祜族女性在流出之后对于初始家庭结构的深刻影响，这也是作者着重讨论的问题。首先是婚姻迁移瓦解了拉祜族的双系亲属关系，形成了“女儿”角色的归属危机，父母对女儿在初始家庭和婆家之间的界限十分模糊。其次就是“家庭”在拉祜族的宗教观念中的地位发生了变化。一旦女性出嫁到外地，父母对其灵魂的归属认同产生困惑。相比于传统研究主要关注婚姻迁移女性的“社会适应”问题，文章实现了主体视角的切换，通过研究女性的父母对婚姻迁移的理解，有利于发现由这一原因导致的父代的思想观念以及家庭结构的变动等问题。

由此可见，拉祜族女性的婚姻迁移在父代和子代都造成了不同程度的问题，两代人有可能都成为不完整家庭结构中的“边缘人”。尽管作者强调寻求地域之间的对话办法，但显然仅仅依靠个人的努力是使很难克服各种外在因素的限制。在这一点上，中国决策层和执法机关的作用不容忽视。在文章中，作者观察到了这种因寻求经济机会的两性结合形式常常在中国的政治和法律话语下被定义为拐卖妇女的“犯罪行为”，从而构成了少数民族女性提升社会经济地位的制度障碍。而从另一种角度来看，如果个人流动的权利得到尊重和保护，维护女性权益的法律能够更加完善，并且健全社会保障制度和适度改善老人群体的福利待遇，从而减轻父代和子代的生活压力，那么因地域流动而导致的精神危机和家庭角色归属问题才有可能得到缓解。因此，政府部门不仅要注重少数民族地区的经济发展，更要重视权益保护的问题。

堀江未央：

我完全同意柳同学所说的。那样的政策建议不是没有被提起，已经有几位研究者指出了政策以及法律的漏洞。作为日本研究者，我不认为自己在云南的贡献仅限于找出政策的不足等。我希望通过自己的研究让大家了解的是实际驻足当地的重要性。

我重视地区间交流的理由之一是因为省的地域分界，行政被完全分开，追踪跨省移动的人是非常困难的。父母并不反对女儿离家本身，一般说来，父母会等待三四年，这之中女儿会通过各种渠道打听到老家的电话号码，然后给家里打电话，这是那些父母最普遍的态度。这种地域间，用本次论坛的主题来说就是“边界”，云南省跟其他地域间存在边界，跨越这一边界之后，相互的交流就会变得困难，我报告的用意就在于告诉大家这种地域间的交流很重要，即使是从改善的角度来讲也是一样。当然，从妇女权利保护的角度来看，我也认为让她们更容易移动，加强地域间交流很重要。

柳建坤：

我觉得互联网等的普及让地区交流成为比以前更容易，所以我乐观地考虑这个问题。

堀江未央：

对于这个问题也我完全同意您。婚姻迁移的女性在婚姻迁移的以前还不太识汉字，婚姻迁移后很多女性开始使用汉字（用手机联络），因此她们能够熟知谁去了哪里谁在哪里。

报告者：和 川军 点评人：郭 玫珂

郭玫珂：

我是京都大学文学研究科历史专业的郭玫珂。

我所理解的和同学的报告要点是这样：和同学在此报告中指出了政府和东巴协会引导东巴文化的情况，并描述了东巴文化的观光化、经济化——东巴教离开乡村的社会关系而开始“神圣化”——的一个过程。

基于上面的内容，尤其是关于纳西族年轻人的实际情况，我想简单的问一下一两个问题。

报告中虽然分析的是文化的经济化，但同时，由于政府和东巴协会的各种活动，年轻人心里产生了作为纳西族的民族认同感，并开始学习东巴文字、东巴文化。相对而言，原来的所谓“东巴”是住在偏僻地区的，社会地位也比较低的身份代表。但是，因为有了丽江的观光化，纳西族年轻人将来可以由观光业维持生计，也可以留在乡村里。由此看来，“东巴”我们或许可以称之为很有魅力的职业之一，也可以说是年轻人可以选择的一种新职业。

然而，在另一方面，纳西族在某种程度上已经接受了汉族文化，也无法避免城市的国际化、市场化、现代化等各种影响。在此情况下，是不是不少年轻人想到城市获得新生活？

譬如说，2002年中国著名的人类学者费孝通教授就东巴文化发表了意见：“纳西族东巴文字的使用频度非常低，而让学生学习这种文字有何等意义？学生的负担是不是过重？虽然我们在推行东巴文化，东巴文字的研究，但不应该将这些事业全面推广”。

我刚刚知晓和同学原来是纳西族，所以特别想问一下纳西族年轻人的代表和同学。第一点：纳西族居住区的观光化——为了保持这地区传统文化的一个行为——到底有没有导致年轻人离开乡村的情形？第二点：考虑到东巴教拥有容易接受外部文化、宗教的性质，和同学如何评价上面所讲的问题？

和川军：

非常感谢点评，然后其中很多点评的东西是我所思考的东西，一个是族群意识的崛起，第二个就是年轻人在城里打工或者干活。其实第一个问题的回答就是观光区有没有很多年轻人参与到旅游市场当中。这是毫无疑问的。而且恰恰是这个旅游，年轻人参加到这个旅游市场当中，他首先，他学的东西是什么，他接触的是汉族文化，甚至是西方的文化。其实很多汉族的文化都是受西方文化的影响。到现在因为全球化和城市化等等的加强，所以呢，纳西族的年轻人参加到这个旅游市场当中呢，他引起了很多社会问题。其实现在我们村里面很多老年人的说法有一句话，现在的年轻人怎么那么不懂规矩。所以他们接受的东西是一种外来的消费主义，但是很多外来文化的核心却没有真正接触到。所以这是一个非常大的问题。现在我们纳西族的年轻的一辈，在面临这样的问题。而且现在很多人已经不会说纳西语了。这是对一个民族来说最大的悲哀。

然后第二个问题就是东巴教在多大程度上接受外来文化。其实从历史发展长河当中，东巴教一种都是与外来的宗教与文化相融合。所以只要它的源没有变，它的流可以不断地加进去，然后不断壮大。但是在这个过程当中，包括当地文化主体的纳西族人，包括政府部门，包括其他的文化机构，怎么去把握，怎么去定位和发展是一个非常大的问题。谢谢。

报告者：林子博 点评人：丁 韦尼阿明

丁 韦尼阿明：

如何理解東亞近代化的這個難題？在這層意義上，發表者透過論爭者的手法，提供了有關明治日本道德教育史的新鮮觀點。比方說，我覺得近代中國的知識份子關心近代日本的道德教育的這件事情，很有意思。只不過，對於此次報告，我有以下幾點疑問。

我想問的第一點是，明治時代的道德教育當中，對於道德教育的構想雖有許多不同的想法，但發表者對於這些想法中的「道德」是如何去定義的？並且，「道德」與「主體」的關係應當放在怎麼樣的位置之上？。

我要問的第二點是，森有禮對於道德教育有一套獨自的想法，但在森有禮的思路中，他認為「道德」與「倫理」是一樣的嗎？還是說，他認為是不一樣的呢？

最後我想問的是，在道德教育過程當中，教師擔當了教授道德的任務，是這個教育系統中的執行者。據此，我們可以說教師完成了一項非常重要的任務。那麼，在明治時代學校中負責道德教育的教師們，在日本的教育現場或是教育思想中，發揮了怎樣的作用？

林子博：

下面我先用日文来回答，用日文回答完之后，尽量用简洁的中文把它翻译出来，不过万一要是翻译漏掉的部分，请帮我补充一下，谢谢。

我想说有关于第一个问题想说的第一点是有关于道德的定义这个问题。确实是我们思考明治日本道德教育的时候，非常非常重要的前提的问题。那我想说，作为道德这个概念来讲，他应该有两个层面来对他进行区分。第一个是作为分析概念的道德。另外一个是为历史用语的道德，也就是道德在当时明治日本的教育下，他们所使用的道德，以及出现在日本当时小学学校教科书的名字，课本的名字当中出现的道德。先对这两个道德概念进行区别。下面我想在回答第一个问题的时候，先解释一下我是如何使用或者说理解作为分析概念的道德。我想说就是关于这两个层面的道德，第一个是关于作为个人的言行规范的道德。它的一个基本的内涵就是说个人在集团生活或者说在共同体生活当中为了避免成员之间的对立和纷争，每个人必须遵守的一个基本的修身的道德规范。而作为分析概念的道德，还有另外一个层面即作为国家的道德。我们经常能够在日本的道德教育史当中听到国家道德，国民道德这样一些说法。它主要是为了提供一个国民统合，为了实现国民统合，还有就是国民对国家的向心力的这样一个规范。那具体到每个人来说呢就是为了作为近代国家的构成员，也就是作为国民遵守一定的规范，克服国民之间的，消除内部的矛盾和对立。那同时从积极的层面来说，也是希望通过这样一套国家级的道德准则，来动员国民，团结起来抵抗当时的殖民地化威胁，实现富国强兵的这样一些时代课题所做出的一些努力。那么通过出台这样一套国家的道德，来唤起国民的一种动力和向心力，这是一种处于国家层面的道德。这是我对作为道德分析概念的这样一层理解。

想说下第二点，就是实际上森有礼是把道德和伦理分开来阐述的。当时的道德教育还有一个非常重要的关键词是修身。大家知道是从儒家学说里来的。那当时在森有礼上台之前，小学和中学包括中等师范学校都是将道德科目作为修身来规定。但是在森有礼上台之后，中等学校当中的修身换成伦理。然后呢教授内容也由原来的四书五经，儒家经典的教授，变成了一个以西洋伦理学为主体的教授内容。然后他会再进一步地说道德和伦理都属于它所说的构想的一个中等教育的，就是包括中学和师范学校这样一个中等教育。道德教育里头的两个

系统，道德侧重于讲授人在各个社会关系中所必须承担的义务，而伦理则强调说大家为什么会有这样的义务。从一个判断正邪善恶的标准，就是说为什么这样做是对，那样做是不对，从这样一个更加根源性的标准来阐述义务的这样一个内容，就是他把它当作伦理的概念来放在中等教育课程设置中。

最后一点就是说教师在教育现场发挥了怎样的作用，实际上从森有礼的时代上来说他非常非常重视教师在国民形成当中的作用。他实际上下了最大力气来进行的教育改革是在师范教育的改革这一块。因为寻常师范学校是培养小学教师的这样一个点，但在这个点当中，之前在他上台之前，他们受到的主要的训练内容主要是儒家的四书五经，以这些作为他们道德教育的内容，但在他上台之后呢，拿出了西洋伦理学和心理学这样一套教科书和教育内容来训练他们，但是森有礼在 1889 年 2 月被刺杀，然后第二年 10 月<教育敕语>颁布之后，实际上将森有礼建立起来的这套伦理科从寻常师范学校的课程系统当中抽掉，把伦理科重新改成修身科。然后出版了很多以<教育敕语>的精神，就是以国体论与效忠天皇这样一系列精神为中心的教科书来重新做为培养小学教师的这样一个师范教育的一个德育大纲。所以其实上是有这样一个三步走的历史变迁，谢谢。

报告者：姜 海日 点评人：江 俊億

江俊億：

各位好，我是臺灣大學的江俊億。由於日語尚不足以流暢表述，以下請容我用中文表示意見。

姜海日博士這篇大作，對於「國家有機體學說」在明治時期日本與北朝鮮的接受與表現，有著簡明扼要的介紹。如果不是對此演變有著全面的掌握，是無法達到這樣的成績的。由此可見姜博士的關懷與功力，值得欽佩。

我個人的學術專長是儒學思想，本不敢對姜博士的大作妄加議論。且我所根據的是中文翻譯稿，可能與原意有所出入。故以下只以學習的心態，提供三點觀察，就教於姜博士與在場各位師友。

1.姜博士一開始提出「國家有機體學說」時，曾明確地將「有機體」定義為「生物」，也就是認為「國家有機體學說」是從「生物學」角度來解釋「國家」形成與意義之學說。因此，當姜博士在第 2 段用「國家有機體學說」指稱黑格爾的「國家」論時，讓我感到有些疑問。

因為就我的理解，黑格爾「國家」論認為，我們的財物、家庭乃至於社會、國家，既是個人精神的客觀化表現，也內在於主體自我之中。這裡既包括普遍的道德理性，也包括特殊的經驗自我與慾望自我。所以黑格爾認為，我們必須經由「倫理生活」來落實道德理性，維護客觀表現，這樣個人之個體性才能被充分發揮，道德的普遍性也得以安頓。

由於生物學意義的「國家有機體學說」，最大的問題是將國家整體視為既有事實。個人相較於宛若生命體的國家，不過是如同細胞一樣的存在。如此則個人既無法否定國家，更無法決定國家。至於制度的形成或進展，也無法獲得說明，使國家與制度脫鉤，只為一自然的存在。故由此來看，黑格爾所言，應該是精神、價值實踐與文化意義上的國家有機論，而非生物學意義上的國家有機論。這兩點不能等同而論。

其實姜博士在第 6 段、第 8 段已有說出這個意思（如指出「誤讀」或誤解「人格」為「人體」），但如果能在前 3 段便有更仔細的說明，應該可以更加凸顯明治時期日本「天皇族父學說」與北朝鮮「社會政治生命體」論的特殊性。

以我的理解，黑格爾「國家」論是精神、價值實踐與文化意義上的國家有機論，而非生物學意義上的國家有機論。儘管姜博士在第 6 段、第 8 段已指出明治時期日本學者的誤解之處，但如果能在前 3 段便有更仔細的說明，應該可以更加凸顯「天皇族父學說」與「社會政治生命體」論的特殊性。

2.姜博士第 7 段提到，在「天皇族父學說」中，國民向天皇盡忠盡孝成為應有的倫理，因為「在中國的儒教倫理中，對父親的孝與對帝王的忠是可以說是直接相連的」，所以「這種關係與儒家學說中的家族倫理毫無抵觸」。筆者對此抱持相反意見。

這不只是因為，在中國以自然血緣為思考起點的家、國、天下關係中，「孝」較「忠」為優先。即使「移孝作忠」或「忠孝兩全」，但這仍非以為「孝」即是「忠」，而是藉「移孝作忠」或「忠孝兩全」來實現或推崇更高層次的道德人格。此外，除了個人德性修養的「忠信」、「忠恕」外，君臣乃一相對關係，「君使臣以禮，臣事君以忠」（《論語·八佾》）。可見中國儒家思想對「忠」、「孝」的看法，不能直接與日本自幕末維新以來，因應日本天皇、幕藩體制而生的「忠孝一致」論相等同。

對於「忠孝一致」論與中國儒學思想的差異，尾藤正英、辻本雅史教授都有詳細的分析，請姜博士參看。至於德川兵學者、陽明學者對「忠」、「孝」的思考與「忠孝一致」論的關係，張崑將教授已有專書處理。雖然與此議題並不直接相關，但也希望姜博士日後可以再行關注。

對於姜博士第 7 段認為，日本國民向天皇盡忠盡孝與中國儒教倫理毫無抵觸的理解，我認為中國儒家思想對「忠」、「孝」的看法，與日本自幕末維新以來，因應日本天皇、幕藩體制而生的「忠孝一致」論有所不同。對此差異，尾藤正英、辻本雅史教授都有詳細的分析，請姜博士參看。至於德川兵學者、陽明學者對「忠」、「孝」的思考與「忠孝一致」論的關係，也希望姜博士可以關注張崑將教授的專書。

3.姜博士在第 2 頁第 14 段提到：「在社會政治生命體正式提出之前，朝鮮就已經將領袖對人民的愛比作『父親一般』的愛。」且姜博士又認為將首領視為父親，乃是「將儒教倫理中的孝道作為一種政治支配的手段」。那麼，如果「朝鮮」在金日成之前，已經有「將領袖對人民的愛比作『父親一般』的愛」的思想資源，這是否表示朝鮮時代（1392-1910）王與兩班臣民之間，也已經有這樣的「虛擬的血緣關係」呢？如果不是，那這句話應該怎麼解讀比較恰當？

根據姜博士第 2 頁第 14 段所言，「朝鮮」在金日成之前，已將政治上的領袖比喻為父親。這是否表示朝鮮時代王與兩班臣民之間，也已經利用「孝道」作為「政治支配的手段」呢？如果不是，那這句話應該怎麼解讀比較恰當？

以上三點，祈請姜博士指教。謝謝！

姜海日：

首先第一个问题就是关于国家有机体论的这样一个描述，首先我想说刚才就是江先生已经在刚才的点评中详细地阐述了国家有机体学说的内容，对我也是受益匪浅，首先我想强调的是这里边引用国家有机体论或者国家有机体的原因，与其说是为了强调区别在哪里，不如说是一个是在肉体上的国家有机体论上的描述，而另一个则是从国家精神的存在层面描述的。因为国家精神这样一个存在是始于十八世纪末期，当时专制王权得到瓦解的时候，民众和王之间的冲突是不可避免的。而这个时候德国的一些法学家提出了这个理论，这其实就是为了一种战略性的需求而提出的。也就是说将国家的绝对权威并不置于国王，也不置于国民，而

是将其至于国家这样一个虚幻的构造上的理论。我只是想强调这一点。而不是说国家有机体论中社会化的内容，也不是对古代的或者是近代以前的一种国家有机体的说明。可能我需要在里面添加一个详细的说明，限于篇幅，我先做这样一个简单的总结。

另外在一个忠孝的问题上，我觉得我的发表可能有一些文字上的问题。在江先生的点评中说到，日本国民向天皇尽忠尽孝与中国的儒教伦理毫无抵触这样一种说法。而我想说的是，并不是说日本的国民对天皇尽忠尽孝是毫无抵抗的，是被接受的，而是想说，这样一种理论在过去中国的主流的社会体系当中是作为一种共识性的思想体系而存在，我并没有具体地描述这样一种思想体系。当然儒家思想怎样影响日本的国民以及在近代的日本思想史当中产生了怎样的作用，我觉得这是个非常大的问题，在这里我也没有太多的时间进行研究，而我的修士论文对这方面也进行了一些稍微详细的论述。一会儿如果有时间，我想跟江先生进行私下的讨论。

关于第三点最后就是说朝鲜在金日成政权中领袖的地位的解释这样一个问题，我想说这可能是在翻译的过程当中出现了一些问题，我并没有说在金日成之前的朝鲜历史上就已经把领袖这样一个概念作了普及。因为领袖这样一种概念也是金日成之后才产生的概念。它并没有出现在过去的历史当中，但是我想强调的是，虽然在儒教思想当中有君父这样的概念，但是君父中的这个父亲与之后的金日成所构建的领袖或者说是人民的父亲这样一个概念的理论构成上还是有相当大的差别的。我的回答就是这些谢谢。

报告者：矢内 真理子 点评人：罗 太顺

罗太顺：

矢内同学的报告，主要尝试对受灾地区与非受灾地区信息的区别以及将通过灾害获得的教训分成媒体一方和市民一方进行了考察。其结论认为：对于市民一方来说“日常的准备”是很有必要的，对于媒体一方来说“通过多样的信息源进行多样的信息传播”是很重要的。在这里，存有疑问的是，作为媒体一方的教训所举出的事项说到底是不是将选择行为的责任归结给作为最终选择者的个人身上了呢？当然我自己并不认为报告人意图主张这件事，但是只通过阅读论文的话则让人不得不有这样的想法。希望能进行更详细的说明来帮助我的理解。

在报告的内容中我有同感的是有关“共助”的部分。报告人举出 2014 年长野县的事例，论述由于以区长作为领导的安全确认体制存在于人们的身边，从而使得减轻灾害成为了可能。另一方面，提醒人们注意大城市的人们很可能脱离“安全网”。

存有疑问的是，应该怎样做才能将大城市中的“共助”成为可能？还是说在大城市需要其它的对策？

最后，报告的题目中写道“信息的界线”，报告论文中也写道要论述关于“面向受灾地区和面向非受灾地区的信息的区别”，但是报告的内容里除了举出“受灾人员寻求的信息和媒体报道的问题点”之外，还提到了广播的重要性，而没能看到有关受灾地区和非受灾地区之间信息的界线的叙述。确实有关于受灾地区寻求的信息和媒体提供的信息之间存在的不吻合的叙述，但看上去并不是“信息的界线”。

“信息的界线”究竟是什么？我自己是站在讨论思想史的立场上的，评论的内容也并不是有关具体的经验上的事实的内容，而仅仅是思想性的、理论性的内容，非常不好意思，希望能够得到您的回答。

矢内真理子：

首先来回答有关“将选择行为的责任归结给作为最终选择者的个人”这个问题，答案是否定的，我认为教训是媒体一方应该要克服的问题。但是，我认为从接受一方的市民来说，发出“我们需要这种报道”、“这种报道是不是有问题”之类的声音是很有必要的。比如，有关直升机对受灾地区进行报道一事，在阪神淡路大震灾时震动的声音实在太太，有说法称是误以为发生了余震，还有说法称在救援时听不见受灾人员的声音等等，我想这些事情不去体验的话是没法明白的。

有关第二个问题，在大城市存在着个人和个人之间的联系日渐薄弱的现状，特别是人员的移动非常频繁，最近连邻居住的是什么人都不知道的现象在日常生活中是十分可能的。首先从个人的角度可能可以解决了解邻居住的是什么人这个问题。此外我认为还需要行政上的手段等等很多需要考虑的问题。

最后有关“信息的界线”这个问题，对于受灾地区来说，生活上所需的微观的信息和整体的宏观的信息两方面都是有必要的，但是对于非受灾地区来说则需要宏观的信息，这里存在这样的区别。通过媒体的话则有着很难得到微观信息的情况。与其说是“界线”可能不如说是“疏远”。

问题在于东京是传播信息的中心地区，还有作为媒体的特点来说，电视和报纸是以相当多的人为对象的。

罗同学给我提供了大量的建议和思考的线索。衷心感谢能给我这次报告的机会。

综合讨论

编辑和翻译：中山大将、姜海日、巫靓

矢内真理子：

諸位在調查地與當地人建立人際關係時,有沒有感到某些困惑?(譬如,被當地人要求做研究者以外的事等等)

瀬戸徐映里奈：

謝謝您的提問。對於我在調查過程中感到的煩惱,首先,我常常參加支援的現場,比如日文學習班以及為來日難民的孩子所開設的補習班。我也作為教師參加過,但讓我感到內疚的是,我不是”真正的支援者”。當然因為我是研究者,所以我會在得到調查對象對我研究的理解後才進行調查,然而我的研究不是他們需要的諸如不是有關行政方面的,也不是為了孩子們進行的所謂社會活動。但我覺得這樣的研究也是需要的,闡明他們在不需要支援的地方跟地區社會是如何交往的也是重要的。然而這樣的研究並不那麼容易就能獲得他們的了解,因此調查時經常會感到困惑。

對於日本的少數族群,作為同樣住在日本的我,並且用日語進行論述,這些會對他們的下一代造成怎樣影響,我還立刻無法找到答案。一方面我會注意不祇描述對他們來說好的方面,而另一方面我也盡量避免暴力性的記述。我一直帶著這樣的緊張感進行調查。

堀江未央：

对于在调查过程中的烦恼,我觉得在田野调查中经常不能逃避那样的烦恼。我有两三个我自身的问题。

第一个是我是日本人这个事实。很多人会询问我,你是日本人,为什么会来中国农村,此外,他们还会跟我讲很多有关日本与中国之间的历史,这些问题是我的烦恼之一。

这些问题在我学会拉祜语的过程中逐渐变少了,但第二个问题是我要调查什么。其实我并不想调查拉祜族的所谓固有文化,我想要描述的是拉祜族社会的变迁过程。但即使我这样对当地人进行解释,他们还是会理解为我是为了调查拉祜族的传统文化而来的,怎样才能让他们更容易理解,一直让我感到很困惑。

最后一个是,当地人无法理解田野调查者究竟是在干什么,只能理解为是住在当地的人。但是,如我在报告时所说,当我决定访问婚姻迁移的女性时,我感觉我克服了这个问题。

和川軍：

好,谢谢,那个可能日本朋友去中国做研究可能做的是异文化的研究。但是我是研究同文化的研究。所以在进行同文化的研究的时候很容易出现的一个问题就是,因为我们通过看历史资料,通过学习已经储备了很多关于本民族的东西。而去跟当地人访谈的时候,跟他们交流,问他们问题的时候,他们可能他们的自觉的意识,他们对自己文化的理解,可能没有达到我们这个思想的层面。所以就是很容易出现就是我们想的比他们多。其实对他们是一个很简单的问题,但我们想了很多东西,然后我们就说这个是不是这样,其实我们自己就已经给出了答案,限定了答案。所以当地人会说,哦,原来是这样,所以我在做田野的时候,特

别是做同文化研究的时候，这种自觉不自觉地先入为主的思想或者行为也时常发生。所以对自己的研究可能造成一定的影响。然后第二个就是在做异文化的研究，因为接触了很多来中国做研究的，欧美的，德国的，日本的很多朋友。他们给我说了一件事就是做田野，有时候，至少是一年，一般是三到四年，所以这三到四年他们就做了五件事：吃饭，喝酒，抽烟，聊天，发呆。这是人类学家去做田野的时候，就做这五件事。三四年只做这五件事，你说无不无聊，所以心态特别重要。还有语言，语言障碍和心态都是非常重要的。语言只是其中一个方面，而且其他方面还包括文化的其他方面，所以融入到当地是一个非常艰难的过程。但是就像未央一样，如果一旦学会了语言，一旦在那边住的时间久了，那么很多问题都可以迎刃而解，所以刚开始的这个过程是特别辛苦的。谢谢。

野口優：

據您的報告，靈魂有兩個種類，一個隨著主人寄宿在肉體里，一個在炤里。在一個家庭裡應該會有複數的人存在，那麼在炤里是否有複數個靈魂？

堀江未央：

是，您说得对。

研究介绍 中文



2016年2月4日
研究紹介の様子
研究介绍的情景

邊界地域史研究的構想

中山 大將 (NAKAYAMA Taisho) *

在二戰後的日本，日本殖民地史研究並非由個別地域史的研究開始，當時的研究者依據馬列主義的理論，關注的是日本資本主義發展史。在列寧所提出的帝國主義論中，獲得和瓜分殖民地是帝國主義的主要特徵，也因此日本殖民地史的主要研究對象是殖民地所發生的榨取及壓制現象。

然而，由於 1991 年蘇聯解體及日本的泡沫經濟浪潮，這樣歷史觀逐漸失去了說服力。而隨著日本研究者與舊殖民地地區研究者的國際性合作，殖民地史逐漸呈現出就某一特定國家或民族對某一特定國家或民族進行的壓制或迫害的研究趨勢，對人類史上普遍性的追求日趨衰退。

在日本，東北亞地區研究〔地域研究〕是東亞地區研究〔地域研究〕中較早興起的一塊。其原因是，在日中俄等大國勢力交錯的滿洲、蒙古、遠東以及其他周邊地區，僅從目前的國境來進行歷史敘述是遠遠不夠的。而就日本國外的研究動向而言，自 1990 年前後起，一些地區不斷脫離大國的地方史，結合自身獨特的歷史性質，逐步形成獨自的地域史，比如薩哈林島史及台灣島史等的產生。

邊界地區〔國境地區〕就是在大國的進退中經歷邊界變動的地區。誠然，從 20 世紀 50 年代以來，東亞並未發生大的邊界變動，然而這之中所伴隨的領土問題不但沒有解決，反而蠢蠢欲動¹。在這種情況下，擺脫過往的國家利益主義而從居民的觀點來思考邊界的邊界研究才逐漸在日本確立。

我目前正在構想的“邊界地域史研究”，是將邊界研究的觀點融入地域史研究中的研究方法。邊界地域研究史不是大國的邊境史，而是從大國邊境變動的現場來看近現代史，以闡明既往的殖民地史及地域史研究中所不能充分體現的普遍性。假如歷史研究者的使命不是為國家、民族或地區主義者服務，而是闡明人類史的話，那麼對普遍性的追求就應當成為歷史研究者鏗而不捨的課題。

我的研究主要是關於薩哈林島。在近代史上，薩哈林島經歷了五次日俄之間的邊界變動。為了將研究不局限於政治外交史的研究，而是從居民的觀點對薩哈林島進行重新審視，我最近根據檔案、運動團體資料、媒體資料、採訪調查，對薩哈林殘留者的戰後史進行了梳理。薩哈林殘留者是由於二戰後蘇聯佔領原日本領土樺太(薩哈林島南部分)，而產生的無法回歸祖國的人。在之前的研究中，多將日本人描述為蘇聯社會主義的受害者，而將朝鮮人認為是日本帝國主義的受害者。然而，同一邊界變動為何會產生不同的殘留“犯人”？對居民來說，民族、國籍、邊界究竟是甚麼？這個提問同樣是在督促我們從人類史的角度對 20 世紀這一國民(民族)國家時代進行重新發問。

* 京都大學地域研究統合信息中心 助理教授/ 京都大學博士 (農學)

¹ 有關地域史研究及境界研究的簡要介紹請參見：中山大將「从萨哈林岛以及台湾岛来看的边界地域史」(福谷彬・中山大將・巫覬共編『2014 年度京都大学南京大学社会学人類学若手ワークショップ報告論文集』京都大学アジア研究教育ユニット、2015 年)

「中國哲學史」概念的東來與發展

陳 威璿 (CHEN Wei-chin) *

本報告針對中國哲學史的寫作，回顧 1916 年以前的日本和 1916 年以後的中國相關重要作品，並對未來的中國哲學史寫作工作進行展望。

從學科體制的角度來看，「中國哲學」和「中國哲學史」的概念發源於日本的明治時期。隨著大學體制的建立，以及體制下的「東洋哲學」教育，使得當時的日本有必要編寫中國哲學史。1916 年以前，松本文三郎、遠藤隆吉和高瀨武次郎三人都寫出了《支那哲學史》，初步決定了後來《中國哲學史》寫作的面貌，也代表日本以西方哲學系統來建構中國哲學史的嘗試。有一些很重要的特徵在此時形成，例如在宋代至明代的部分專門介紹朱子學、象山學和陽明學，而不談儒家道統以外的範圍，因為當時的日本學者認為儒家的表現較有哲學性。雖然日本後來在中國哲學史寫作上又發生轉變，但從對中國的影響來看，主要具有代表性的是 1916 年以前的這幾本《支那哲學史》。

回到中國來看，清末民初的中國學術受到日本非常大的影響，在現代化轉型的工作上常常參考日本的作法，知識分子也從日本獲得新的學術資源。例如梁啟超接受許多來自日本的新名詞，倡導讀日本書的重要性，也因為受到日本影響而進行中國哲學研究。又例如王國維早期在中國透過藤田豐八等日本人而接觸西方哲學，並因此研究中國哲學。張之洞規劃京師大學堂時，沒有設立哲學科，王國維對此表示反對，並主張應讓學生學習中國哲學史。這顯示王國維認同日本有關中國哲學的現代學科編制。在這種環境下，中國也開始出現自己的中國哲學史寫作。第一本作品是 1916 年謝无量的《中國哲學史》，但這本書只是對高瀨武次郎《支那哲學史》的模仿，原創性極低。這反映了當時日本在中國哲學史寫作上仍對中國有強烈的示範作用。

1919 年胡適的《中國哲學史大綱卷上》（後改名為《中國古代哲學史》）是中國自己重要的中國哲學史寫作表現。胡適強調用可靠的方式先判斷史料真偽，再參考西方哲學方式，對中國學說進行系統性的整理，然後觀察學說的變化情形以及與時代間的關係。本書只寫完先秦部分，並未真正完成，且過於重視學說與社會環境間的關係，也減低了哲學性。但由於胡適對方法的思考較為明確，因此也取得較大的影響力。

在胡適之後，更有明確方法意識且影響力最大的人是馮友蘭和勞思光。馮友蘭在未受唯物史觀影響前所寫的《中國哲學史》讓他獲得重要地位，他積極地以西方哲學觀念來解釋中國的學說，用這樣的標準來規定中國哲學的內容。馮友蘭完整地建立了以現代哲學語言說明中國哲學的模式，但他對宋明理學中「天」與「性」的關係無法把握，只以神秘主義來理解，就無法客觀地說明中國哲學的獨特內涵。勞思光《新編中國哲學史》也使用西方哲學觀念來建立中國哲學，但也強調中國哲學的特殊性在於工夫而非知識論，這使得他的研究方法比胡適和馮友蘭更進步。不過勞思光也因此特別重視主體性，太過於排斥宇宙論的地位，不夠客觀。

隨著「哲學」觀念的變化和中國哲學研究的發展，中國哲學史永遠可以進行重寫。未來的中國哲學史寫作，除了繼承以往對中國哲學的哲學性，和時代之關係的探討外，如果能加強與世界性的哲學議題的對話，應該更能具有當今全球化時代下的意義。

* 中央研究院中國文哲研究所博士後研究員。台灣師範大學國文學系博士。

尸骨的記憶政治
以當代中國的“萬人坑”為例
王楠 (WANG Nan) *

在中國，“萬人坑”是對戰爭、災荒所致的非正常死亡者埋葬地的通俗稱謂，意指由於死者眾多，不得不草草埋葬的慘況。第二次中日戰爭期間，日軍在佔領區製造了許多“萬人坑”，大量軍民死於集體屠殺，南京中華門的“萬人坑”即是其中之一。戰後，中華門“萬人坑”被挖開，部分尸骨被送往南京軍事法庭，用於審判日本戰犯。但在審判結束之後，南京的“萬人坑”沒有轉為正式的墓地，變成了“忘卻的洞穴”。另一方面，原“滿洲國”地區遺留的“萬人坑”，作為“舊社會”礦工苦難的象徵，在國共內戰，抗美援朝時期的群眾動員中，被用於控訴包括漢奸，日、美帝國主義在內的階級敵人。1960、70年代，隨著社會主義教育運動的興盛，東北、華北等地多個“萬人坑”上建起了展覽館，掀起了用尸骨作為階級鬥爭工具的熱潮。

依據中國傳統習俗，尸體是危險的存在，須盡快按照固定程序將其下葬，即所謂“入土為安”。有時，因為民事糾紛，死者遺屬、同鄉等故意暴露尸體，作為解決爭議的武器，這種習慣在今天的中國依然存在。然而，將尸骨挖出並作長期展覽，則是現代中國的發明。進入1980年代，隨著階級鬥爭在中國主流政治中的退場，“萬人坑”展覽館逐漸被人忘卻。

1982年，南京江東門發現了一處“萬人坑”。當時，因為日本教科書事件的發生，被遺忘多年的南京大屠殺被喚起。隨後，南京市政府對該“萬人坑”進行了發掘，並在此處建起了南京大屠殺紀念館。於是，遇難者的尸骨成為控訴日軍暴行的武器，進而變為民族苦難記憶的符號。

與階級鬥爭敘事下的“萬人坑”尸骨一樣，南京大屠殺紀念館展示的尸骨具有死者身份不明的匿名性。由於發掘時間晚，可以回憶事件具體情形的倖存者寥寥無幾，後者的匿名性更甚。緣此，日本修正主義者對南京“萬人坑”尸骨的真實性發出質疑。為了回擊修正主義者，南京大屠殺紀念館在1998-99年的第二次發掘中，對“萬人坑”尸骨進行了技術鑒定，卻仍然沒有解決“匿名性”的問題。

尸骨的匿名性並沒有妨礙民族記憶象徵的構建，反之，它的單數特征有助於將死者融入當代集體記憶的政治鬥爭中。此外，通過對大屠殺紀念館的展示策略與藝術表象的審視，可以發現，匿名群體中也存在著身份的差異性：被重點突出的是以婦女、兒童為焦點的平民群體，而受害數量最多，以放下武器的軍人為主體的成年男子群體遭到了忽視，被棄置在“忘卻的洞穴”的深處。

參考文獻：

1. 南京市檔案館檔案。
2. 《南京大屠殺史料集》第21卷《日軍罪行調查委員會調查統計》（郭必強、姜良芹等編），第24卷《南京審判》（胡菊蓉編），江蘇人民出版社，2006年。
3. 《侵華日軍南京大屠殺江東門“萬人坑”遺址的發掘與考證》，（朱成山主編，江蘇古籍出版社，2002年）。

* 中國·南京大學歷史學院博士生。

隐匿的边界
中越边境瑶族跨国互动与边境社会问题
杨 菁华 (YANG Jinghua) *

在中越边境一千三百多公里的边界线上共有十三个民族跨境而居,即(按中国已确定的民族成分计算)壮族、傣族、布依族、苗族、瑶族、汉族、彝族、哈尼族、拉祜族、仫佬族、京族、回族、布朗族¹。瑶族是具有悠久历史的跨境民族之一。中国学界内对瑶族进行研究的起步较早,国际化程度也较高,广西民族大学专门开设了瑶族研究中心。其中,对于中越边境的跨国瑶族进行研究的主要成果包括张有隽先生及范宏贵先生的一系列著作。张有隽先生不仅结合史料对瑶族迁徙海外的时间和路线进行了梳理,还对广西境内的瑶族进行了全面而系统的研究。范宏贵先生所著的《华南与东南亚相关民族》一书中的“东南亚研究部分”论述了泰国、老挝、越南瑶族问题,瑶族自云南、贵州迁入越南的问题以及中老、中越跨国民族问题。学术界内的上述研究主要侧重从宏观角度对瑶族这一族群进行研究,而未能将瑶族群体的“流动性”置于全球化的新时期背景下进行考量。

本人此次研究的主要田野点位于广西壮族自治区与越南谅山省交界的爱店镇堪爱村的三个瑶族村屯。笔者分别于2012年5月,2013年2月及2014年4月三次前往田野点进行实地调查。2012年5月笔者随研究生导师带领本科班同学赴位于中越边境的三个瑶族村屯调研期间惊讶地发现当地百分之八十以上都是跨境婚姻家庭。当地村屯中的男性多与越南瑶族女性结合组建家庭,这一特殊的社会现象引发了笔者对于当地瑶族群众生活的关注。瑶族在历史上就是不断迁徙、游走在华南各个崇山峻岭之中的族群,他们恰恰符合斯科特笔下“逃离统治的人群”特点。经过世代迁徙而活动在中越边境的这一支过山瑶因为其拥有共同的传统风习及历史记忆使得它们形成了强烈的族群认同,这样的认同感是无法被人为的政治边界所消解的。因此,在新的民族—国家(中国、越南)形成之后,日益明晰化的边界划分及不断繁琐化的出入境手续并没有限制被分割在两个国家的瑶族群众之间的互动。他们通过山中便道往来于两国之间,边境地区的集市、节庆;共同的宗教活动;互帮互助的经济活动以及相互通婚都为双方族群认同的持续巩固提供了空间和支持。在资本与贸易全球化的当下,往返于两国之间的“流动生活”也为他们带来了新的机遇,他们不再是隐居于深山之内的“避世山人”,而在两国经济文化的交流活动中扮演着越来越重要的角色。族群内部这样的互动本身并没有问题,然而游走于两国的“边境”地域的群体给双方政府的边境治理及人口管理都带来了挑战。山间便道在给边民互动带来便利的同时亦为商品走私留下空隙。另外,由于嫁入中国边境的越南瑶族妇女大多缺少身份证明,因而在她们与当地男性结合后基本都没有到政府办理合法的婚姻登记手续。这样的“隐婚”不仅让这些女性的合法权益得不到保障,而且也使得她们的后代成为无法被纳入中国户籍体系中的“黑户”。如是,在当地原本就处于相对弱势的这一部分瑶族群众陷入了“贫困—跨境通婚—后代无法接受正规教育—更贫困”的恶性循环中,边缘化程度不断加深。

笔者虽然对中越两地的瑶族村屯都进行了实地调研,但因为经费、时间等因素的限制,对越南瑶族的研究尚不够深入,仍有待进行进一步的系统研究。

* 南京大学、博士在读、社会人类学。

¹ 参见:李崇:《越南边境民族政策对我国云南中越交界地区跨界民族的影响及对策研究》,中央民族大学2013年硕士毕业论文。

南宋四书学与自由讨论的风气

福谷 彬 (FUKUTANI Akira) *

朱子学有时被称作“中国思想史上最发达的思想体系”，“宋学”这个词是朱子学的别名。然而，南宋时期还不是朱子学一尊的时代，朱熹在世的时候，四大学派（朱熹、张栻、吕祖谦、陆九渊）互争地盘，出现了百家争鸣的情况。看南宋时代士大夫超越思想差异的友谊与自由豁达的交流总会让我禁不住感动。

比如说朱熹、张栻、吕祖谦三人，尽管他们各自是自己学派的领导，并且有出身的差异，可是他们友情深厚，生涯持续切磋交流。在他们的议论中出现一致时，他们会一起撰写著作，即使不一致，他们也相互尊重彼此不同的地方。陆九渊与朱熹互将对方看作自己有力的论敌，可是吕祖谦居间调停朱熹与陆九渊，开办了公开讨论会，这便是著名的“鹅湖之会”。他们的论争最终没有解决，但朱熹之后邀请陆九渊在自己的书院演讲。朱熹被斥之为“伪学魁首”的时候，朱熹的论敌之一，事功学派的叶适不顾自己的地位为朱熹辩护。

我关心的是上述这种尊重互相差异、切磋交流的宋代士大夫的学术风气。我认为宋代思想界的这样的情况有两个背景。一是，宋太祖赵匡胤以来的国是“不得由于言论杀士大夫”。二是，宋代士大夫有着共通的思想基础——“四书”。

第一保证了士大夫言论的自由。第二保障了宋代士大夫的共同价值观。我的研究是关于第二个背景。

比如《大学》中有“修己治人”的思想。《中庸》与《孟子》都认为众人与圣人有同一的素质。四书的这种思想便是宋代士大夫的共通理念。

我认为，宋代士大夫的思想的差异出于四书诠释的差异。但宋代士大夫的思想差异的背景有言论的自由和共通的理念做保障。我正对拥有这种“思想空间”的宋代学术风气进行重新探讨。

参考：島田虔次『朱子学と陽明学』（1967年、岩波新書）、佐野公治『四書学史の研究』（1988年、創文社）、土田健次郎『道学の形成』（2002年、創文社）

* 京都大学大学院文学研究科博士研究生/日本学术振兴会特别研究员。

日本的人口移动研究

巫 靚 (WU Liang) *

日本人口移动研究的开端要追溯到上个世纪 80 年代。1993 年由日本岩波书店出版的岩波讲座《近代日本と植民地》(近代日本与殖民地)中收录的第 5 卷《膨脹する帝国の人流》(膨胀帝国的人流)可谓这一时期研究的集大成之作。这是日本学术史上首次以描述日帝时期人口移动的全貌为目标的研究著作,在人口移动研究领域多被尊为“先驱”之范。此书中除对之前研究中多涉及的北美、南美以及旧满洲国的日本移民进行概述外,对去往朝鲜半岛、东南亚的日本人以及伴随日本殖民统治所产生的台湾及朝鲜人的移动问题也多有收录。此外,从女性的视角重新审视日本殖民统治也是此书的一大特色。

而在来自历史学的刺激之后,日本的社会学及经济学等领域也开始关注人口移动。与历史学界不同的是,他们多以关注现当代日本的人口移动为课题,诸如在日巴西人、中国人等研究都是其中之代表。

2003 年前后在历史学界出现了“归国”(引揚げ)的研究热潮。即关注日本战败之后,日本人是如何从海外(包括元殖民地等地区)回到日本,以及这之中所存在的政治力学。在此时期,大量的原始资料被翻印,很多编著也相继出版。加藤聖文(加藤圣文)所编纂的 37 卷《海外引揚関係史料集成(国内篇、国外篇・補遺篇)》(海外归国关系史料集成)即是此时期的代表成果。

而几乎同一时期,由日本的历史社会学者蘭信三(兰信三)所呼吁成立的“围绕日本帝国的人口移动”研究组开始进行大型的共同研究,他们除了对前人研究中多涉及的由宏观意义上的社会变动所导致的人口移动进行研究外,还特别关注微观世界中个人或群体的具体移动,发现了很多之前研究中所没有呈现出的移动样态,开拓了日本殖民地史研究的新领域。之后,此研究组更将视野扩大至二战之后,对日本帝国瓦解之后的移动状况进行分析,推出了许多重要的研究编著。其代表成果主要如下。《日本帝国をめぐる人口移動の国際社会学》(不二出版、2008 年)(围绕日本帝国的人口移动的国际社会学)、《帝国崩壊とひとの再移動 引揚げ、送還、そして残留》(勉誠出版、2011 年)(帝国瓦解与人的再移动、归国、遣返以及残留)、《帝国以後の人の移動—ポストコロニアリズムとグローバリズムの交錯点》(勉誠出版、2013 年)(帝国之后的人的移动——后殖民主义与国际主义的交叉点)。

笔者的研究正是在以上背景下进行的。与以往研究中多探讨的日本人和朝鲜半岛人的移动相比,中国人、台湾人的移动较少受到关注。笔者特别对台湾人的部分进行了梳理。在从 1895 年到 1952 年约 60 年的岁月中,拥有日本国籍的台湾人进行了怎样的移动,日本帝国对他们的移动产生了哪些影响,而这些移动对台湾人来说又具有何种意义,带着这些问题意识,笔者试图从此研究中描述出不同的日本帝国形象。在硕士阶段,笔者主要对 1945 年到 1952 年的联合国日本占领期的情况进行了整理。通过研究,笔者颠覆了一直以来“回归祖国”的单方面移动的形象,阐明在这一时期其实有部分台湾人选择来到或再次来到日本¹。目前笔者正对殖民地时期的移动状态进行梳理。

* 日本京都大学人间环境学研究科博士生、日本学术振兴会特别研究员 DC2。

¹ 巫靚《日本帝国崩壊直後の人的移動—在日大陸籍者と台湾籍者の移動の諸相を中心に(1945~50 年)》《社会システム研究》第 17 号 163~178 頁、2014 年。同《戦後日本をめぐる中国大陸籍者と台湾籍者の移動—占領期(1945~52 年)を中心として—》《移民研究年報》第 21 号、2015 年。

农业领域的劳动力问题
以热带非洲的可可生产与日本设施园艺为例
坂梨 健太 (SAKANASHI Kenta) *

当前，全世界城市人口持续增长，而如何确保并维持农村劳动力则成为重要的问题。在这里，笔者将介绍自己一直以来进行调查的位于中非的喀麦隆的事例以及最近开始接触的日本的设施园艺。

喀麦隆森林地区地广人稀。因此，在作为重要收入来源的可可生产中，如何确保劳动力就成为了一问题。在笔者调查的地区，主要从事可可生产的是农民以及狩猎采集民。两者在社会，经济，以及文化方面拥有长久的联系。例如，农民向狩猎采集民提供农作物，而狩猎采集民则向农民提供林产品或者向他们委托农业生产。

但是，狩猎采集民通常短则数周，长则数月都在森林中从事狩猎采集活动，而且，还会不时被雇佣到采伐公司去工作或参与道路建设。因此狩猎采集民的生活并不总是依赖于农民。

另一方面，农民则会千方百计地试图去确保狩猎采集民这一可可生产中宝贵的劳动力。而在收获期间，农民几乎不会有现金收入。原因之一为可可的价格会在收获期的后期达到最高值，因此农民在此之前几乎不会出售可可。农民只能将椰子酒或者野生动物肉类等林产品以及农作物和烟草最为报酬支付给狩猎采集民。

引入经济作物可以说促进了地区内部的劳动雇佣化以及以现金为基础的生活方式。但从该地区的事例中可以知道，依靠着习惯性利用森林资源而维系下来的人与人之间的关系，才是令与世界经济紧密相连的可可生产得以维系的关键。

确保劳动力这一问题，在人口持续减少的日本，特别是日本农村变得愈加严峻。作为日本农业根基的稻作，随着机械化程度的提高，如果不考虑收入，变得老年人也可以从事水稻生产。但在设施园艺中，则很难像稻作那样导入机械。在采摘中需要格外小心的草莓以及西红柿的收割依然依赖手工操作。而且塑料大棚内的温度高于外部，这对老年人来说不啻是严峻的挑战。连年轻人也会对这样的高强度体力劳动敬而远之。当前，为了缓解农业部门的劳动力不足，1993年制定的外国人研修/技能实习生制度得到了积极的应用。这一制度的目的，主要是为了使来自亚洲各国的人们学习日本的技术。但这仅仅是名义上的。实际上，由于几乎在同一地点进行实习，并且最长可达三年，因此对农户来说，与其说是为了技术转移，不如说是为了确保如家族成员般灵活而稳定的劳动力。而另一方面，国外实习生也更多是为了赚取现金而来到日本。

近年来，一个值得关注的变化是，在实习生中占据最大比重的人口由这一制度确立初期的中国人口逐渐变成了东南亚各国的人口。在笔者看来，这一现象产生的原因为：随着中国经济的发展而导致的劳动力需求增高；对东南亚以及南亚等地更为廉价的劳动力的需求；以及日本经济存在感的降低等等。

通过上述事例可知，在确保并维持劳动力这一问题上，热带非洲与日本在对社会关系，森林资源利用，制度等非经济因素的依赖上拥有共通之处。随着农地的规模化，新技术的引进，世界范围内粮食生产正经历着重组；而另一方面，在人口移动加剧的现代，对劳动力的争夺以及随之产生的一系列问题，在今后都是值得关注的。

(翻译：姜海日)

* 龙谷大学农学部、讲师、京都大学博士（农学）。

移民如何运营老家？

许燕华 (XU Yanhua) *

研究领域：移民研究、农村社会研究、东亚研究

研究主题：移民与移民母村

研究对象：朝鲜族-人口的 60%、农民的 80%，无论学历年龄在异乡

调研地区：中国、韩国、日本

研究特征：当今社会，移民到处可见，已经与世界各地的日常生活相关。这些移动人口的最大提供来源之一就是 Global South 社会。以往的移民研究一直以迁移地为主，对移民在迁移之后的地方如何适应、如何生活作为主要研究对象。移民与移民母村关系的研究，从移民研究的非主流，逐渐被受注目。如 Diaspora 研究、Transnational 研究、发展中国家的开发视点等研究。这些研究之中的移民与移民母村是，移民支撑着移民母村、移民母村被移民支撑着的关系，而移民母村内部的实际运营上，在外的移民不进行干预、或没有余力进行干预。然而，随着通讯技术的发展，现今的移民与移民母村的关系出现前所未有的发展。本研究的朝鲜族农民的例子就是如此。在外的朝鲜族移民，不仅在外通过国际汇款等方式支撑着移民母村的发展，而且远距离参与移民母村的实际自治运营。移民在外收集维持移民母村的情报，在内接受外地汉族农民来弥补朝鲜族的空缺。但，这种替代不是单纯的替代，是在构建协同秩序之下，维持移民母村的农地和社会的。这是以往的移民母村研究无法说明的现象。

* 京都大学大学院文学研究科博士研究生。

中国古典小说研究的发展
从鲁迅到小川环树
杨 维公 (YANG Weigong) *

本报告通过将鲁迅和小川环树这两位中国和日本的中国古典小说研究先驱的主要著作进行比较,试图从中了解中国古典小说研究成立初期中日两国研究的特点和不同之处。

中国古典小说有着悠久的历史,早在《汉书·艺文志》中就可以见到“小说家”的记录,然而对其进行专门研究的历史却并不长,专题史出现还不足一百年。论及早期的中国小说史研究,首先不能不提到鲁迅。鲁迅编著了《中国小说史略》,将中国小说研究作为一个研究领域建立起来。可以说,这部书正是一部在中国小说史尚未成立的时期出现的具有启蒙意义的作品。全书按照时代的顺序叙述从上古到清末的小说史。有时依据同时代小说的题材而划分章节进行叙述。可以看出其核心思想在于,作为俗文学代表的小说在中国有着悠久且从未间断的历史,并且反映着每个时代的社会百态。《中国小说史略》是在文学革命的大背景中问世的。可以说这部书与文学革命推广白话的意图有着密切联系。

另一方面,大约30年后在日本出现的小川环树的《中国小说史研究》则不是一部通史。该书围绕中国小说史中的一些问题进行专题叙述。其中不仅有关于《三国演义》、《水浒传》、《西游记》等的专题论文,还收录有诸如《白话小说的问题》、《中国小说中的现实主义》、《古小说的语法——特别是人称代词及疑问代词的用法》等与语法和文体相关的具有划时代意义的论文。可能由于这部书原本是小川的博士学位论文,所以比《中国小说史略》专业性更强,并且可见其很好地继承了近代日本中国学传统的重视实证的风气。另外值得一提的是,将文学研究与语言学研究相互融合也是这部书的一大特色。

虽说出发点不尽相同,但是在执笔过程中,小川似乎始终非常重视鲁迅的著作。序文中提到“在京大读书期间已经读了鲁迅的著作,但这一年中一直将其放在手边”¹。事实上小川也曾与鲁迅会面。两人于1935年3月21日在上海的内山书店初次相会。根据小川本人的回忆,“已经不记得当时说的详细内容了,但是我想有一件事一定是那时讲的,就是撰写《中国小说史略》时的事情”²。这个回忆见于1985年2月的《颶風》第18号,从与鲁迅相会算起已经经过了50年的岁月。我们可以容易想见,当时鲁迅所说的关于撰写《中国小说史略》时的事情究竟给了小川多深的印象。可以说,小川环树在日本研究中国文学时,一边接受中国既有的研究,一边又站在“中国”这个框架之外,在实证主义的基础上相对客观地进行不同于中国的新的研究。这可能也是整个京都大学中国文学研究的特色。

笔者希望通过对日本中国文学研究乃至海外中国文学研究和日本本土的中国文学研究进行比较,从中可以探寻出能够应用于中国文学研究领域的新方法。

* 京都大学文学研究科中国语学中国文学专业博士生。

¹ 小川環樹『『中国小説史の研究』序文』,『中国小説史の研究』,東京:岩波書店,1968年,第vi頁。筆者譯。“這一年”指小川赴任東北大學講授中國小說史的第一年。

² 小川環樹「留學の追憶——魯迅の印象その他」,收錄於『颶風』第18號,宇治:颶風の會,1985年,第3頁。

从分野到流动
当代东亚城乡转型的逻辑与实践路径转换
柳建坤 (LIU Jiankun) *

第二次世界大战后,西方殖民体系的崩溃使长期遭受西方国家殖民统治的大多数东亚发展中国家获得了民族解放和主权独立,在经济、政治和文化等各方面实现“现代化”(Modernization)成为其发展主题。而以集中发展大城市来实施的城市化战略被许多发展中国家的决策者和研究者列为首位的发展手段,这在促进城市规模和数量以及经济增长的同时,反而使城乡矛盾日益显著进而影响了社会可持续发展能力。本文针对于此进行研究,主要分为三个部分:

首先,以“现代化理论”为核心的西方转型理论范式所蕴含的“城乡二分”假设深刻影响到东亚国家决策者对于城乡关系的认知并在此指导下采取了城乡分离性的发展道路,这是自现代化建设之初便致力于推动人口向城市流动和扩张城市规模的理论动因,其在新转型背景下其代表性和有效性令人质疑。因为时空压缩带来了转型宏观环境的急剧变迁,因而在空间经济联系网络中人流、商品流、资本流和信息流充分涌动,城乡作为重要的资源承载节点在经济空间流动中完成协同性转型。

其次,本文依据之前提出的城乡“空间流动”分析框架考察了以日本和韩国在城乡转型历史实践方面较为成功的范例,以此来说明在大都市区域内部城市地区与非城市地区之间的协作关系对于优化大都市圈结构关系的重要作用。日本和韩国在经历早期过度发展大城市所带来的严重问题后便促使产业向城市走廊地带布局。以发展卫星城和地方城市圈为主要方式,并通过高速交通网络联通各个地域节点,为都市圈整体进行产业协作与协同发展提供了空间互动的物质基础,构建起独具特色的“廊道型”都市圈的城市化发展模式。

再次,本文选取中国作为一个特殊案例进行研究。这是因为中国在人口增长、产业发展、以及城乡关系等方面极为特殊,具有其它东亚发展中国家城市化所不具备的复杂性,这对其它国家城乡转型具有借鉴意义。中国城市化进程具有明显的区域差异性:东部地区与日韩的发展思路和方式较为类似,建立起了城乡关系极为紧密的城市带;而中部和西部地区则在自然地理条件和人文条件方面与东部地区存在较大差距,从而导致社会发展的滞后,进而对城市化进程和质量产生影响。

最后,本文提出了从“生态系统”概念来理解东亚城乡之间构建共生关系或者对立关系的作用过程,并由此引申出影响城乡统筹发展的一个关键区域,即城市边缘地带,并且围绕于此建构以“空间管理”为核心的城乡转型的实践路径。城乡转型实际上与自然界生态系统的发展有着相似的运作机理,也就是主体和环境之间保持一种均衡联系是维持“生态系统”长期存在和健康发展的关键之道。这启示决策者必须要在城乡之间保持社会经济活动流通的持续性和互利性。而且,处于两者之间的“城市边缘区”承担着衔接城乡互动和经济流通渠道的功能,不仅城乡互动极为密集,而且也是矛盾和冲突的敏感地带,对其进行有效治理是解决城乡矛盾的现实着眼点。最后,以政府为主导的“空间管理”是本文的提出的实践路径:一方面要将国家顶层设计和地方政策执行结合起来,另一方面则是通过土地混合利用来促进城乡功能互补与经济互动,从而维持大都市区域内的生态系统的均衡态势。

* 南京大学社会学院,硕士研究生。

民国时期上海租界会审公廨的研究

郭 玫珂 (GUO Meike)*

在上海有一个中国主权影响不到的地方，叫“租界”。自从1842年中英签订《南京条约》之后，中国开辟了商港，外国取得了以领事裁判权为代表的各种不平等条约的特权。以此为契机，上海出现了“华洋杂居”的租界。尤其在上海公共租界，以英国人为首的工部局承担了租界的自治，以及治安维持，保护租界外国人的生命及其财产的安全。因此，上海这一城市发展为东亚的商业贸易中心，中国民族企业也在外国特权和西欧近代法的保护下，呈现出非常显著的成长。在此上海租界里，于十九世纪中叶成立了中外合作法院会审公廨，其中由中国和外国会审官(法官)共同处理在租界里发生的华洋诉讼以及中国人之间的民事案件。在以往的研究中，往往将会审公廨视为“帝国主义侵略的象征”，但在同时也给予其“促进中国法制近代化的近代式法院”的评价。总得来说，由于缺乏相关史料，迄今为止，有关会审公廨的研究仍然不是很充分。然而，涉及到各个国家利益博弈的上海租界，关于会审公廨的问题不仅不能忽视，更是具有当代意义的重要课题。

1911年，会审公廨的控制权从中国当局移动到驻沪领事团。此后，以在会审公廨最具影响力的英国会审官为中心，进行了会审公廨的改组，同时也制定了会审公廨诉讼律(Rules of Procedure)。由此，作为被告的中国人一律必须接受严格的诉讼程序。但，在事实上，英国会审官按照以往的公廨惯例，考虑到中国人社会的特殊情况而决定诉讼程序。譬如，由于会审公廨与上海总商会(上海有代表性的华商团体)有密切合作关系，如果上海总商会的会员成为被告，会审公廨允许“会员特别优待权”而免除此人的拘留和交保义务，并由总商会替会员承担责任，以便保持商人的体面。

同时，这一诉讼律是由领事团考虑到公共租界的国际性而编纂的，与案件有利害的其他各国会审官也可以出庭。由此，不熟悉公廨惯例的会审官在主导决定诉讼程序的时候，往往发生了各种问题。

进而，为了抗拒公廨过于严格的诉讼程序，一些中国人在葡萄牙、西班牙等外国领事馆登录，取得外国籍而利用“不平等条约特权”的领事裁判权，逃避公廨的审判以及逮捕、拘留命令。会审公廨最终也无法完全把握这类中国人。换言之，在当时的中国人眼中，毕竟外国领事馆是给予自己庇护的一个机关。就此意义而言，在由会审公廨主导的上海租界里，从清代继承而来的基本社会框架仍无实质性变化。

* 京都大学大学院文学研究科，历史文化学东洋史学专修，博士二年级。日本学术振兴会特别研究员DC。

格列高利·波梅兰茨研究

以“深渊”思想为中心

丁 韦尼阿明 (TEN Veniamin / ТЕН Вениамин) *

本次发表主要介绍俄罗斯思想家格列高利·波梅兰茨(俄语: Григорий Померанц; 英語: Grigory Pomerants)的思想与世界观。并着重论述其思想中的“深渊”概念。当前, 有关格列高利·波梅兰茨的研究几近空白。他多元论式的思想以及世界观不但在现代俄罗斯思想史中占有重要地位, 而且在笔者看来, 他的思想也有可能对当前的国际问题提供新的观点。

格列高利·波梅兰茨(1918-2013)是苏联/俄罗斯的思想家, 学者, 以及文化论者。他的一生与 20 世纪俄罗斯历史的重大事件紧密相连。比如, 参加了第二次世界大战; 斯大林时期曾被关押在收容所; 以及参与了反体制的活动等等。而且, 作为苏联时代历史见证者的波梅兰茨, 在一个对个人进行种种压迫的共产主义国家, 坚守了自身作为“个人”的存在。这对他的一生产生了很大的影响。除了写出与中国以及德国的精神传统相关的学术论文以外, 他也写了许多关于历史以及社会问题的随笔。

其次, 我想简单谈一下俄罗斯文学中关于“深渊”这一概念的历史。波梅兰茨认为: 深渊这一主题, 是从 18 世纪开始在俄罗斯的诗歌中被讴歌的, 19 世纪的诗人费奥多尔·秋切夫(1803-1873)在自己的诗歌中, 将被视为静态比喻的深渊, 分为“外在的”深渊和“内在的”深渊两种侧面加以表现。并强调了深渊的形而上学意义。秋切夫之后, 在列夫·托尔斯泰(1828-1910)以及费奥多尔·陀思妥耶夫斯基(1821-1881)的散文中, 深渊也成为了一个重要的主题。秋切夫, 托尔斯泰, 陀思妥耶夫斯基的共同之处可以说是提出了无法用人类的理性回答的“未解的问题”

根据波梅兰茨的理解, 走向“深渊”的运动可以分为三个阶段。第一阶段为在理性世界中生存的不可可能性, 即在实证主义世界以及唯物论的世界中生存的不可可能性; 第二阶段为超理性实在的偶发性以及突发性的感觉。波梅兰茨指出这种感觉类似于禅宗的公案; 第三阶段为与超理性物体建立起稳定的接触, 是一种精神的浮扬。在这一境界中, 一切问题失去了其必要性。

通过以上叙述, 我们可以知道波梅兰茨的“深渊”并不是一种静态的比喻, 反而是一种拥有潜在力量的非常动态的概念。在他的思想中, 走向深渊的运动, 不仅将人们引向深层意识, 也会将人们引向宗教精神性的体验。

(翻译 姜海日)

* 京都大学大学院, 博士课程。

東亞儒學研究的價值與意義
以宋明理學概念、議題發展為例
江 俊億 (CHIANG Chun-yi) *

筆者因性情與精神與儒家較為相應，所以個人問學的路向，不僅由儒家思想中的「宋明理學」入手，更試著進一步依循學術自身的發展，將視野擴大到「東亞儒學」，探求宋明理學本有之概念或議題，在朝鮮、日本等東亞儒者思考中的關係與定位為何。¹

對此研究路向，筆者認為其價值與意義，在於肯定並彰顯同一概念、議題的多元面向。眾所周知，宋明理學中的「朱子學」，為近世以來東亞各國的思想基調。但是中、日、韓等各國，不只在空間上處於鄰近位置，就時間和社會因素來說，也因為韓、日的在地風土與政教環境各自不同，所以朝鮮時代（1392-1910）與江戶時代（1603-1867）儒者們，遂能抱持相對開放的態度，批判地重新抉擇、議論甚至進一步回應宋明理學自宋（960-1276）、元（1277-1367）、明（1368-1643）以來的龐大成果，表現獨立思考的特殊風格。

舉例來說，在朝鮮儒學，由於朱子學位居官學主流地位，「陽明學」遭受不平等的打壓與排斥（但仍透過「江華學派」不絕如縷地傳授下來），所以朝鮮儒者們基本上皆以朱子學為視域，針對「無極太極」、「四端七情」、「人心道心」、「人性物性同異」與「心」、「明德」是「主理」或「主氣」等議題，展開多次論爭，深化朱子學的義理內涵。這與明代陽明學大行天下、陽明後學深究、暢談「致良知」教的學風，有著鮮明的對比。至於日本江戶時代，儘管德川幕府以朱子學為官學，但因其並未如中國、朝鮮般用以取士（即使是「寬政異學之禁」，成效亦不彰）；且「朱陸之爭」在日本，沒有「早異晚同」論的議題限定，而是一個開放性的提問。所以在各地儒者的傳習中，不只朱子學逐漸發展出各具特色的學統，陽明學也不乏自發認可的繼承者。甚而在反對宋明理學的立場上，江戶學者也另外開出「古學」、「古文辭學」與排斥外來儒佛之學，以宣示日本文化主體性的「國學」等學派，蔚為大觀。

是以可知，東亞儒者面對宋明理學既有概念、議題時，不只可能與中國儒者的意見與評價相左，也可能與在地思想交互融攝，自成一家之言。²因此，筆者認為東亞儒學研究的價值與意義，並非取決於古今現實的國別、地域乃至於任一政治立場，而是回歸學術本身，針對概念和議題的多元面向，一方面簡別、衡定東亞儒者的理解是否相應，同時也可回顧、深化宋明理學研究。³對此，筆者雖不才，仍願戮力從之。也請前輩師友，有以教我。如此則幸甚！

* 臺灣警察專科學校兼任講師，國立臺灣大學中國文學系博士班研究生。

¹ 必須說明的是，本文舉例因個人關懷與篇幅所限，只以「東亞儒學」中的「宋明理學」概念、議題發展情況為主，未能言及「東亞儒學」中的「經學」（以《五經》為主的文獻、訓詁研究）面向，還請讀者諒察。

² 以評價相左來說，如陽明學在朝鮮備受譏評，中國朱子學者羅欽順（整菴，1465-1547）的理氣論、心性論卻成為朝鮮儒者論爭時的主要參照對象，具有重要地位。至於融攝在地思想，則如中江藤樹（1608-1648）雖歸宗陽明學，但對日本固有「神道」思想，仍多所致意；朱子學者山崎闇齋（1618-1682）甚至將朱子學與神道融合，創立「垂加神道」，此等皆可為證。

³ 對於東亞人文研究，黃俊傑提倡「聚焦東亞經驗，從東亞出發思考」、「以經典或價值理念為研究核心」與「以文化為研究脈絡」等三大研究方向，值得參考。見氏著：《東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年），頁 i-viii。此外，臺灣近二十年來的東亞儒學研究成果，在黃俊傑的主持下，已出版《東亞文明研究叢書》、《東亞文明研究資料叢刊》、《東亞文明研究書目叢刊》、《東亞儒學研究叢書》、《東亞儒學資料叢書》、《身體與自然叢書》（楊儒賓、陳昭瑛主編）等百餘冊專書。有志於東亞儒學研究者，務請參看。

马克斯·韦伯的比较历史社会学

罗太顺 (LUO TAISHUN) *

博士论文目录（暂定）

- 第一篇 从近代化框架中的脱离：关于官僚制的再批判
- 第二篇 对儒教资本主义的反批判
- 第三篇 在自然法与法律实证主义的中间
- 第四篇 韦伯的封建制论：以契约概念为中心
- 第五篇 比较的精神：围绕法与城市
- 第六篇 韦伯与齐美尔的比较：从思想史的角度

为了找到在多文化社会里研究韦伯的意义，在第一篇重新探讨一直在近代化论的框架里讨论过的所谓韦伯的近代官僚制论。在过去，韦伯的官僚制经常被说成形式合理的官僚制，即通过从家产官僚制到近代官僚制的发展过程，后者持有不看人情就事论事的特征，进而吹捧韦伯的近代官僚制的优点。如帕森斯。此时，只是为了凸显近代官僚制的合理性，家产官僚制成为了近代官僚制的比较对象。但是从另外一个角度看，家产官僚制其实也有其合理性。我们可以通过考察这两个具有合理性的官僚制，把民主主义和官僚制之间的矛盾，在历史脉络里重新思考。

在第二篇，讨论关于宗教社会学的内容。随着东亚经济的发展，韦伯命题遭受了质疑。儒教资本主义一说批判韦伯命题，即儒教阻碍了资本主义的发展之说已丧失了有效性。杜维明的这一解释其中包含对韦伯的宗教社会学的误会。韦伯并没有主张经济与宗教的一对一的因果关系。宗教与经济对韦伯来讲只有选择亲和性。宗教和经济并没有直接的因果关系，更不会对经济起决定性作用。再说韦伯认为资本主义的发展是清教徒的行为的“预料之外的结果”。依清教徒的伦理，追求富裕被看作是被造物崇拜，所以他们的行动并不是为了资本主义的发展。

第三篇涉及法社会学。在近代化的议论框架里，韦伯被认为是法实证主义者。但是经过考察，韦伯并没有对自然法持反对态度。自然法一般被看作是法实证主义之对极。也分以分为以下三种，即以希腊思想为基础的古典自然法，中世基督教自然法，还有近代理性自然法。韦伯说的自然法是指近代理性自然法。他把法实证主义说成，从上面投入法事实和费用下面就会出来判决和判决理由的法自动售卖机。由此可以看出，韦伯并不是法实证主义者。当然，韦伯重视近代理性自然法思想这一事实能说明什么问题，关于这一点将在第五篇详解。

前三篇着重阐述关于官僚制，宗教，法的韦伯论。接下来的三部，以比较历史社会学的观点，对比家产制与封建制。韦伯把采邑封建制看作西欧特有的封建制。这是封主与封臣之间的双向契约。韦伯从这种契约方式探求西欧近代国家的成立与个人的自由的实现。而家产制是君主与臣民之间的单向契约，韦伯如何看待这种契约方式下发展的国家形式与个人自由的实现问题，比较这两种契约方式将在第四篇进行。具体通过法和城市的比较，即地方法，中国传统法，近代法的比较以及西欧城市与中国传统社会的城市的比较，探讨国家与个人之间的矛盾（第五章）。最后从思想史的角度对比围绕近代社会和国家的齐美尔与韦伯的思想。

* 京都大学大学院人间环境学研究科博士研究生/日本学术振兴会特别研究员。

讨论会 中文



學術與地域、國家和社會的關係

2016年2月4日
討論会の様子
讨论会的情景

2016年2月3日
休憩時間の議論
休息时的议论



“學術與地域、國家和社會的關係”

討論議題

中山 大將 (NAKAYAMA Taisho) *

研究者應該與社會擁有怎樣的關係？這是一個超越時代及地域的普遍性問題，也是我們年輕研究者不得不面對的問題。此次，關於這個問題，我們希望來自不同研究領域，使用不同語言的年輕研究者能夠一起進行探討。對於參與討論的同學，我會事先傳達自己的問題意識，對此希望諸位提出自己的看法，並於論壇開始之前發給我們。論壇當天，我們會請各位先將自己的看法進行朗讀，在與會場的其他同學分享自己的想法後，再進行進一步地討論。

1、研究者如何逾越二十世紀的框架？——地域與人

2015 年是第二次世界大戰結束 70 周年。在東亞，各國政府及市民團體都紛紛組織了相關活動以表達各自的見解。然而在歷史認識問題上卻看不到什麼進展，東亞的對話依舊無法得到統一，甚至還出現了轉變為歐美社會某些地方問題的情況¹。對於歷史認識以及文化多樣性的問題，不僅是政治家與大眾傳媒，甚至連研究者也依舊以國家和民族為主語進行討論，這種作法究竟對問題的解決有多少貢獻？

在此我想舉幾個例子。首先是有關我自身研究的薩哈林島的一個事例。二戰後，曾是日本帝國殖民地的樺太（薩哈林島[或稱庫頁島]南部）被蘇聯占領，當時除了 38 萬日本人，還有殖民地時期由朝鮮半島來的 2.4 萬朝鮮人生活在那裡。二戰後，雖大部分的日本人回到日本，但朝鮮人依然被蘇聯政府滯留在薩哈林，其中一位朝鮮人李炳律曾寫到：

從日本軍國主義壓制中解放出來的朝鮮人為什麼卻被剝奪了回國的權利？即使在惡毒的日本軍國主義的戰爭時期，至少也有給家鄉寫信的自由。

這樣的矛盾在蘇聯是無法解決的。蘇聯只不過是把我們薩哈林朝鮮人從日本軍國主義的手中奪了過來，這才是最為貼近事實的說法。²

其次第二個例子是有關台灣。台灣在二戰後也從日本帝國主義的壓制中被解放出來，同時國民黨政權和外省人陸續來到台灣。對於這一時期，台灣人蔡焜燦這樣說到：

從大陸來的外省人（中國人）對本省人（台灣人）的歧視和迫害異常嚴重，外省人占據了政府官員和警察等要職，我們本省人不得不甘受“被征服民”的處境。

大街上擠滿了被外省人奪去工作的本省人，大家一邊唉聲嘆氣說“沒有想到會是這樣…”一邊懷念起日治時代。

人們訴苦說：“狗（日本人）去豬（中國人）來。”這個比喻的意思其實是說，狗雖然很吵，

* 京都大學地域研究綜合信息中心助教、京都大學博士（農學）

¹ “Threats, insults and tyres slashed in Strathfield over planned comfort women memorial,” *The Sydney Morning Herald*, August 16, 2015

(<http://www.smh.com.au/nsw/threats-insults-and-tyres-slashed-in-strathfield-over-comfort-women-memorial-20150814-giz7ri.html>)。澳大利亞史卓菲自治市的事例。

² 李炳律『サハリンに生きた朝鮮人』北海道新聞社、2008 年、111-112 頁。

但是知道保護我們，而豬卻只知道貪吃。這種說法在當時的台灣人當中非常盛行。³

由以上的兩例可以看出，在東亞存在著“民族解放”、“國家統一”等以 20 世紀國家為主語產生的概念所不能解釋的歷史經驗。

第三，作為我個人親身經歷的一個事例，我曾於今年夏天在韓國進行過一個有關薩哈林戰後史的學術報告。報告後一位韓國學生對我說：“朝鮮人沒能從薩哈林回國，所以這可以認為是悲劇，但日本人回國了，不應該稱之為悲劇。”但真的能如這位同學所說的嗎？對於當時離開薩哈林的大多日本人來說，薩哈林是他們的故鄉，並且離開時他們的父母被強迫擱置幾乎所有的財產。這位韓國學生的發言讓我感到“民族的悲傷易想像，而個人的悲傷難想像”的問題存在。

人文社會科學原本是為了知曉“人”而出現的學問體系，然而人文社會科學研究者自身卻因國家和民族等 20 世紀的話語建構的界線而失去了對“個人悲傷”的想像力。這種界線時常還會在我腦海中的地圖上浮現。“固有領土”等說法真的存在嗎？除卻宗教信仰的眼光，從理性的角度來分析，地圖上不存在任何“上帝約定給以我們的土地”。當今地圖上的政治界線都是由包括國家間戰爭在內的外交手段所致。

我認為人文社會科學的研究者應以“地域”和“人”為主語，而不是從“國家”和“民族”出發。只有這樣，才能反省 20 世紀，並逐漸與東亞的其他人在 21 世紀世界觀上產生共鳴。

2. 人文社會科學的最大支援者是不是國家？

2015 年日本政府認為人文社會科學對國家貢獻不大，沒有必要進行支援，因此通過了裁減大學人文社會科學規模的方針⁴。對此，我們能做出明確的反駁嗎？換句話說，研究者與國家究竟應該擁有怎樣的關係？

有關研究者和國家的關係，這裡我主要想從日本的情況來進行分析。在日本歷史上，國家權力對學術進行干涉的最具象徵意義的事件是 1933 年發生的瀧川事件。當時的日本政府認為京都大學的自由主義研究者是危險分子，因此對他們進行了鎮壓。二戰後，由於民主化的發展，在日本幾乎看不到政府對研究者個人直接進行鎮壓的事例。比如就今年日本政府提出的國防相關法案（一般叫安保關聯法案），在日本全國出現了大規模的反對運動。作為反對派代表的政治學者，山口二郎教授（日本法政大學）曾在國會議事堂前示威游行時大喊：“我要跟安倍講，你不是人！我要砍死你！我們要用民主主義的方法砍死他，我們要打倒他！”⁵，可是即便這樣山口教授也沒有被日本政府拘留。在當代日本，政府不會直接抑制研究者的言論和研究自由。

今年（2015 年）是湯川朝永宣言 40 周年。湯川秀樹博士和朝永振一郎博士是京都大學最具盛名的物理學家。他們受到尊敬除了因為他們是諾貝爾獎獲得者，還因為他們一直呼籲應該廢除核武器。他們認為 Hiroshima-Nagasaki（對廣島和長崎投下原子彈）不僅是一個民族的悲劇，也是全人類共同的悲劇。我認為這一觀點體現的是自然科學者的良心。同樣，作

³ 蔡棍燦『台湾人と日本精神』日本教文社、2000 年、154 頁。

⁴ 「教員養成系など学部廃止を要請 文科相、国立大に」『日本經濟新聞 電子版』2015 年 6 月 8 日発信（http://www.nikkei.com/article/DGXLASDG08HCT_Y5A600C1CR8000/ 最終閲覧：2015 年 11 月 13 日）。

⁵ 「国会前集会発言集（1）」「安倍は人間じゃない。たたき斬ってやる」山口二郎法政大教授『産経ニュース』2015 年 8 月 31 日発信（<http://www.sankei.com/politics/news/150831/pl1508310040-n2.html> 最終閲覧：2015 年 11 月 13 日）。

為人文社會科學研究者也應不斷思考研究者的良心。雖然比起自然科學者，人類社會要顯得更為複雜。

那麼什麼是人文社會科學研究者的良心呢？話題回到剛才的安保關聯法案。在有關安保關聯法案的一系列國會討論中，日本國會議員邀請了很多人文社會科學研究者參加，並採納了他們的意見。其中一部份知識份子在這一過程中，成立了“反對安保關聯法案的學者會”。目前贊同此會的研究者總數已達到 14,236 名⁶，毫無疑問這些人文社會科學研究者的言論及行動對日本社會造成了一定程度的影響。其中一位反對派的憲法學者，同時也是受邀參加國會討論的研究者之一的小林節名譽教授（慶應義塾大學），曾就憲法學者的責任講到：“我們就好像一群不計利害的和尚，在大學這樣一個環境中自由生長，不關心利害。這就像在傳達神學論爭一樣，我們只不過是在解釋條文的客觀意思而已”⁷。從專家的立場對政府推進的法案提出反對意見，我認為這可以稱得上是研究者的良心。

但同時，我們也不應該忘記雖然醫療及部份自然科學領域已通過大學附屬醫院的管理、產學合作、捐款等實現了很大程度的財政獨立，但日本的大學在運營和研究等諸多經費的方面依舊需要依靠政府的支出。面對這種情況，我們是否應該考慮獲得更多來自企業及普通市民的支援呢？即便獲得直接的資金提供比較困難，對於人文社會科學的存在意義，能讓更多人有所瞭解的話，立法機關及行政部門也會隨之有更多理解。由此，我認為人文社會科學研究者應該進行更多貼近大眾社會需要及關心的課題研究。

3. 與市民社會應怎樣溝通？

在上文中，我提到了研究者應讓更多普通市民瞭解人文社會科學存在的意義，然而從目前東亞的情況來看，市民社會不一定對研究者抱以寬容態度。這裡我所說的“市民”，不是指等待領導者來領導或知識份子來啟蒙的民眾，而是指認識到自己的義務及權利並主動進行發言和行動的個人。

近來，韓國世宗大學朴裕河教授因出版了慰安婦問題的相關著作受到原慰安婦們的訴訟，此一事件在日本引起了很多研究者的關注。當自己的研究不得不接受法院的審判時，人文社會科學研究者應該如何應對⁸？甚至有部份學者在不閱讀此書的情況下就公開表示：“這本書是胡說八道，被提起訴訟也是活該。”⁹對於研究者嘔心瀝血寫出的書是否可以毫無根據地評價為胡說八道？作為研究者應該通過理性分析和驗證的手法才能得出結論。可見“以研究還研究，以言論還言論”這樣研究常識在學術界內外還未被完全瞭解。

日本研究者在二戰後的民主化之前，一直懼怕國家權力的干涉。然而，到了民主化時代，

⁶ 安全保障関連法に反対する学者の会 <http://anti-security-related-bill.jp/> 最終閲覧：2015 年 11 月 13 日）。根據日本教育部公佈的消息，在日本國內所屬大學研究機關的研究者（除了研究員及外聘講師）總數大約為 17 萬名，贊同者數（包括不所屬機關的人、研究員及外聘講師在內）相當於總數的 8%。另外，政治學法學之外專家佔有贊同者的 92% 左右（由 2015 年 6 月 11 日的數據分析得出）。

⁷ 日本国衆議院平和特別委員会 2015 年 6 月 22 日（衆議院インターネット審議中継 <http://www.shugiintv.go.jp/jp/index.php> 最終閲覧：2015 年 11 月 13 日）。

⁸ 日本也出現過同樣的情況。比如「慰安婦問題めぐる西岡氏の著書への損害賠償請求 最高裁が訴え棄却『産経ニュース』2015 年 1 月 15 日発信 <http://www.sankei.com/affairs/news/150115/afr1501150024-n1.html> 最終閲覧：2015 年 11 月 13 日）。

補充一句，這位西岡力東京基督教大學教授多被認為是日本保守派知識分子。

⁹ 例如 2015 年 11 月 5 日京都大學人間環境學研究科小倉紀藏教授為朴裕河教授召開的討論會上，校外的一位韓國教授在表明自己沒有讀過朴裕河此書的情況下，批判朴裕河論著的內容純屬胡謔，完全出於政治目的，而非學術書籍。

卻開始懼怕來自市民社會的壓力而進行自我檢查。比如在目前的日本和韓國等經歷過民主化的國家還存在對持不同價值觀的研究者進行貼標籤的情況，“賣國賊”、“叛國者”、“歷史修正主義者”、“極右分子”、“法西斯分子”等都是常見的標籤。值得注意的是，這種輿論的壓力，並非來自政府，而是來自媒體及市民社會。對這些拒絕跟自己擁有不同價值觀的人，甚至採取排斥態度的人，我們能做些什麼呢？

2015 年是天皇機關說事件 80 周年。東京帝國大學名譽教授美濃部達吉博士在大正元年（西曆 1912 年）曾提出民主的天皇制學說——“天皇機關說”，並因此被認為是大正民主化的象徵。然而在 20 世紀 30 年代日本國粹主義時勢中美濃部卻最終被壓制。在此，我們應該注意的是，導致美濃部的著作停止發行以及他本人辭去貴族院議員職務的，並非國家，而是當時在議會堂外吆喝美濃部為“學匪”的極右勢力以及想借此提高自身利益的在野黨。

前述的小林教授也曾講到：“憲法保障了修改程序的合法性”¹⁰。這其實與研究有著某種程度的共通之處。研究之所以能稱為研究是因為它可以通過不斷的檢驗證實而最終達到完善。而諸如通過法律、國家規定、政府或市民團體的壓力等將學術本身固定化，使研究者無法進一步對學術內容進行驗證時，這樣的學術就沒法再被稱為學術。持續創造並維護自由議論的平台應該是我們研究者的使命。

此外，作為研究者我認為積極向社會公開自己的研究成果也很重要。舉個例子來說，我最近接受一家報社採訪，不久後採訪的內容就被 Wikipedia（日語版）引用了¹¹。而事實上，被引用的內容是我早在幾年前就已在學術期刊上發表過的。如何拉近學術界與普通社會之間的距離也是研究者需要思考的。

最後，我想簡單地概括一下我的幾個觀點。第一，如果我們不以“國家”和“民族”為中心，而是以“地域”和“人”為主語，能否逾越 20 世紀的框架？第二，市民社會能否成為我們強大的後盾？第三，在與市民社會的關連問題上，作為年輕學者我們應該怎樣確立自己的立場？換句話說上述第二第三點是我們怎樣確保研究自由的問題。

關於我提出的這幾個問題，您不一定需要全部回答。我希望您根據自己的研究事例及研究背景，提出自己的想法和疑問。我認為處在不同研究環境當中的年輕研究者通過交流了解對方的觀點，僅在這一點上就具有積極的意義。謝謝！

¹⁰ 日本国衆議憲法審査会 2015 年 6 月 22 日（衆議院インターネット審議中継
<http://www.shugiintv.go.jp/jp/index.php> 最終閲覧：2015 年 11 月 13 日）。

¹¹ 平出義明「あるとき それから サハリン残留 離別望郷翻弄された住民」『朝日新聞』2015 年 8 月 15 日（夕刊・東京版）、第 3 面。「引き揚げ」『Wikipedia（日本語版）』（<https://ja.wikipedia.org/wiki/%E5%BC%95%E3%81%8D%E6%8F%9A%E3%81%92> 最終閲覧：2015 年 11 月 7 日）。

討論意見

陳 威璿 (CHEN Wei-Chin) *

1. 研究者如何逾越二十世紀的框架？——地域與人

關於東亞人文社會研究學者在當前的任務，也就是應該以地域與人，而非從國家與民族的角度出發來思考的問題，我認為這個問題意識呼應了東亞目前在「和解共生」方面的重重困難。這種困難的形成，可以追溯到中國古代的「天下」帝國體制以及西方現代化的影響。

「天下」帝國體制表現在中國的漢朝、唐朝、明朝，與週遭鄰國產生衝突，不只是抵抗外患，更進一步想要成為秩序中心，控制朝鮮、日本、越南、琉球等國家。在西方文化影響東亞之前，中國確實有資格成為東亞地域最大的文化輸出國，甚至歐洲也曾經在十六到十八世紀前期，透過傳教士的交流，產生一股中國文化風潮。即便是今日的韓國和日本，中國文化對傳統的影響仍然不可能忽略。但也因此，中國作為文化與秩序中心，同時有正反兩方面的效應。明朝滅亡後，朝鮮在政治上雖然不得不維持對清朝的朝貢關係，但私下以「小中華」自居，在文明的層面上複製了成為秩序中心的渴望。在日本方面則導致了更嚴重的後果。例如日本古代有「征韓」的思想，《古事記》和《日本書紀》的記載成為後世的歷史依據，也實際影響東亞地域的形勢。明朝的「萬曆朝鮮之役」，在日本稱為「文祿慶長之役」，在朝鮮稱為「壬辰倭亂」，從稱呼即可看出其中包含的仇恨。明治維新後，日本在文明開化的自信下，再加上舊士族失業問題需要解決，也開始進行對東亞的控制。日清戰爭（甲午戰爭）的導火線，就是兩國在朝鮮地區的勢力衝突。1895年日本介入朝鮮政治，殺害閔妃（明成皇后），並使朝鮮王朝滅亡（史稱乙未事變），更使韓國的對日本的怨恨達到高峰。其實清朝、明治日本、朝鮮三國在漢字文化圈脈絡下的文化交流雖然豐富，但從未真正動搖以「國家」「民族」為界線的隔閡，也是因為長久以來的歷史原因。其後日本在東亞發動戰爭，造成的影響難以道盡。到現在，靖國神社仍然是東亞的敏感話題，中國大陸以抗日戰爭為主題的電視劇也始終不斷。其實可以說，戰爭時期日本在東亞的行動，其實也是對取代中國成為秩序中心的渴望，大東亞共榮圈的本質仍然是對「天下」帝國體制的複製。

另一方面，西方的影響打亂了東亞的歷史發展，東亞被迫在極短的時間內進行現代化。而中國面對無法抵擋的西方入侵，導致國力大幅衰弱，並失去秩序中心地位，也在鴉片戰爭（アヘン戦争）到二次大戰這段期間留下深刻的民族創傷，從此中國無法擺脫「落後」這個形容詞。如今中國在共產黨政權下，經過幾十年來的發展，已經成為足以和歐美抗衡的大國，治療民族創傷成為重要工作，因此也出現「中國模式」之類具有與西方相對抗意涵的想法，背後其實也包含一種民族主義的情緒，¹這也使得中國對待東亞其他國家的態度更為強硬。

以上從東亞地域的視角來稍微探討國際間在和解共生上有哪些歷史背景造成的困難。至於各國內部的困難，例如日本內部左翼與右翼的爭執，以及中華民國政權在流亡至台灣的前

* 中央研究院中國文哲研究所博士後研究員 / 台灣師範大學國文學系博士。

¹ 這種民族主義也出現在中國的東亞儒教研究上。2013年，日本愛媛大學召開「韓國儒學之位相」（東アジアにおける朝鮮儒教の位相に関する研究）研討會，會議論文在2015年由廈門大學哲學系朱人求、島根縣立大學總合政策學部井上厚史合編成《東亞朱子學的新視野》，於北京的商務印書館出版。朱人求在該書序言中強調，東亞朱子學研究應以中國為本位。但在出版之前，井上氏對這篇序言的內容並不知情。

後，因為政策的失當造成本省人與外省人之間的族群矛盾等等，因為篇幅關係，在此暫時無法討論。總之我認為，如果我們肯定東亞的和解共生有必要追求的話，那麼確實，對「個人悲傷」的想像力、從地域和人出發來進行思考的方式就很重要，這樣我們才能避免由國家和民族這樣的大型結構所帶來的暴力，抹殺個人的存在，或是讓我們永遠無法離開對立的局面。不過另一方面，民族或是國家認同，在今天依然存在，這種認同在歷史上也曾經發揮過正面的作用，它可以用來凝聚群體，也可以用來對抗壓迫，我們似乎可以認為，國家、民族這種概念的出現，也是歷史理性發展的一部分。國家和民族也畢竟是由人組成的，民族的悲傷和個人的悲傷（或是其他情緒）並不相同，但其中也有重疊的部分。還有，我們如何決定「地域」的範圍？為何「東亞」會在「亞洲」中單獨擁有自己的意義？「東亞」文化相對於「西亞」「歐洲」「美國」等地區有什麼特色？這其實也立基在國家、民族範圍所決定的想像空間之上。但這不一定代表道德意義上的缺陷，不如說，對這些問題的相關思考，已經包含了從國家、民族概念而來的歷史背景。就這一點來說，二十世紀與二十一世紀之間無法完全斷裂。

因此我認為，我們可以區分「我們要面對的是什麼問題」，來決定思考的主題。當我們要面對和解共生、面對人際、國際間的正義問題等等之時，從地域與人的角度出發，比較能跳脫國家、民族中心的舊思考的侷限，尋找更適合二十一世紀的答案。相對的，當我們試圖針對文化本身的特性進行研究，尋找超越於個人之上的共同因素時，就不妨從國家、民族的角度來探討。這是我的初步想法。

2. 人文社會科學的最大支援者是不是國家？

3. 與市民社會應怎樣溝通？

我認為，這兩個問題是密切相關的，因此我希望能夠放在一起來提出意見。

安倍政府宣布裁減人文社會科學研究的消息，在台灣這邊也引起一些震撼，人們對於安倍政府的決定感到非常驚訝。不過，台灣的人文社會科學研究也面臨類似的危機，只是政府不會採取這麼直接的作法。就社會的整體風氣而言，重視直接的經濟利益，認為人文社會科學對社會沒有用處的這種「重理輕文」想法十分普遍。其實歐洲、美國等地也有類似的問題，這是全球性的「學術資本主義」現象。

現代的人文社會科學研究的主體是大學，不論國立或私立大學，都作為國家整體文教政策的體現，而獲得來自國家或多或少的資源，也因此容易受到國家的控制。台灣和日本從以前到現在，都一樣存在大學與國家抗爭的行為，這是因為學術研究者必須秉持自己的良心，不能只是為政府服務。我認為，國家必須在保障學術自由，允許學者抗議的情況下，支援研究發展，因為學術研究的參與者具有稀少價值，就像重要文化財一樣，不能完全交給自由市場來決定價值。同時，人文社會科學研究能夠在促進世界多元化的同時，藉由自身文化相關的探討，來建立自身特色，也才能使國家具有主體性。這就好比，京都作為日本的重要城市，現代工業發展的歷史也很悠久，今日的車站以南便是重要工業區。但幾乎沒有人會為了工業區而來京都觀光，反而是千年文化形成的氣氛，那些並不直接有用的東西，才使得京都具有世界級的地位。不過，既然國家透過資源來控制學術的狀況依然存在，我們便無法完全期待國家能夠成為人文社會科學的最大支援者，必須透過與市民社會的交流，讓社會成為「願意援助人文社會科學」的環境，促成由下而上的人文活力，而非由上而下的指導。

但如此一來，「如何溝通」確實是一大問題。在日本，有對不同價值觀者貼標籤的現象，在台灣也是如此，因為政治立場或是各種問題見解的不同而彼此謾罵的情形非常普遍，不同

立場雙方都會出現壓迫者與被壓迫者。也就是說，一個可以理性討論的環境還有待營造。人民對於學者的精細論述也缺乏興趣，而是習慣根據簡單明瞭的訊息做出判斷。整體的風氣是難以令人滿意的。

我認為，我們既需要像西田幾多郎那樣，不受現實影響，專心建築自身的學問世界的學者，也需要願意積極向社會大眾對話，傳播自身研究成果、示範良好的討論態度的學者，政府也不應該以單一標準來衡量學者表現。如此，才能使學界真正對社會發揮影響力，用這樣的方式來取得自身的存在必要性，這也是人文社會科學為了「人」而存在的意義。

因為篇幅關係，只能先這樣簡單表達自己的想法。請其他討論者多多指教。

討論意見

王 楠 (WANG Nan) *

關於第一個問題，我想先講一件“小事”：

去年8月，我加入了一個中國現代史研究者組成的聊天群。某日討論二戰問題時，我表示反對美國當年投擲原子彈的錯誤行為。此言一出，即有兩位學界同人出面，指責我既昧于歷史事實，也有辱戰爭受害國國民的立場。因為是小字輩，我當時只堅持說我的觀點並無問題。其實，我很想反問他們一句：在原爆問題上，你們是否喪失了作為“人”的立場？

它讓我想起了捷克猶太裔女作家海達·科瓦莉 (Heda Kovály) 的經歷。1945年，剛從集中營逃出不久的海達，在後方給一位瀕死的德國士兵送水喝時，立即遭到同胞責罵：“要不是知道你在集中營被關過，我一定會叫你為此付出代價的……讓德國人見鬼去吧！”這責罵讓海達感到恐懼，她說：“這使我看到戰爭是怎樣深深地腐蝕了人們。它就像刀子般地砍下來，將民族分隔開來。這道傷疤，要經過很久的時間才能夠癒合。”¹

很久會是多久？在東亞地區，這個問題目前似乎無解。雖然飽受二戰折磨的親歷者差不多都已經離開人世了，但是藉助記憶，民族衝突的傷疤依然刻在戰後世代身上，不時被撕開展示，有時甚至成為某個群體“漠視別人痛苦經歷的屏障”，讓他們喪失了對“人”的基本關懷，可當初戰爭暴行的發生，不正是起於對他者的“去人性化”嗎？此種缺失的影響不僅存在於國與國之間，也存在於民族的內部。我始終難以忘記，在南京大屠殺紀念館赤裸裸的白骨坑前，幾位少年的嬉鬧聲。他們並不是不知道南京大屠殺，也許一轉身，他們就能在鍵盤上敲下對大屠殺的感懷，然而他們對真實的創傷一無所知——顯然紀念館也沒有起到教導的責任。

這種局面的癥結是什麼呢？我很讚同中山先生的觀點，很大程度上是因為“國家”、“民族”的框架限制了人們的認知，這在中國大陸非常典型。尼采 (Friedrich Nietzsche) 說，“如果不想讓對過去的回憶成為當代的掘墓人”，人們“必須知道什麼知道該遺忘，什麼時候該記憶，並本能地看到什麼時候該歷史地感覺，什麼時候該非歷史地感覺。”²可是，在中國大陸，從戰後到現在，如何記憶與遺忘一直都受制於國家的政治需求，人性的本能很難受到尊重。典型如南京大屠殺問題，上世紀中日交好時期，中國政府做出了和解的決定，並且確立了一種詭異的邏輯——把遺忘當成寬恕。結果，大屠殺倖存者被迫噤聲，個人索賠行動也遭到各種阻撓。李秀英是最有名的大屠殺倖存者，她的受害經歷現在已為社會大眾所熟知。但是，很少有人知道，生活艱難的她曾在向政府求助無門時，心痛地問：“為什麼中國人跟人家一好了，以前的事就不提了？我給人家打傷了，卻一輩子沒有人管我。”1990年代初，政府曾派人去李秀英家拍攝錄像，讓李秀英對著鏡頭說：“現在中日已經友好了，過去的恩怨就算了。我們不再過分計較歷史問題。”等這些人走後，李秀英連說不服氣，她說，“戰爭不要賠償的話，是他們說的”，“他們說這話的時候又沒有來問我，我傷了也沒有人來管我。為什麼要我說戰爭不要賠償？為什麼不提？”第二天接受採訪時，李秀英說出了自己的真實想法，攝像的人雖然沒有打斷她講話，但關掉了攝像機。據說，這段錄像原本要用於某

* 中國·南京大學歷史學院博士生。

¹ 科瓦莉：《寒星下的布拉格 1941-1968》，張芸譯，花城出版社，2014年，第51頁。

² 弗裡德里希·尼采：《歷史的用途與濫用》，陳濤，周輝榮譯，上海人民出版社，2005年，第3-4頁。

國際人權會議的³。

現在，局面似乎反轉了，中國政府開始積極推進保存戰爭受害記憶的項目，但也把過量的歷史推到了政治的前臺；而在另一方面，把記憶的喚起完全當成政治行為，視遺忘為和解之道的詭異邏輯，也為日本修正主義者所持。離戰爭結束愈來愈遠的時代，反而愈發為民族衝突的幽靈所滲透。尼采說，過量的歷史，不僅會讓生活殘損退化，還會讓歷史緊隨其後退化，目前的情況似乎正是如此，不能不令人感到擔憂。所以我很讚賞中山先生提出的逾越二十世紀框架的設想，在對戰爭記憶的研究中，我也直觀感受到將“人”作為主語，突出個人生命史的重要意義。

不過，對於中山先生建議的另一個主語“地域”，我略有些疑惑。首先，我讚同陳威璠先生的觀點，“地域”的範圍是難以界定的，而且關於地域的想像與民族國家的想像無法分割。其次，我想中山先生提出“地域”的目的，主要是為了去民族國家化。不過，民族國家的主導地位似乎在未來很長時間內都很難改變，讓人們從指定不明的“地域”出發，進行思考，是有難度的。我想是否可以退一步說，雖然民族國家的界線仍然印在人們的腦中，但能否努力盡力排除政治利用，淡化這些界線的政治色彩，將排他性的一面改成包容性的一面？從“人”的角度出發，或許可以達到這樣的效果。再次，民族認同或許在人們的責任認知上是一點積極效應的。很明顯，德國人的生活就受到了奧斯維辛遺產的深刻影響。對此，伊恩·布魯瑪（Ian Buruma）有一個絕妙的比喻，他說“德國人的記憶就像一條巨大的舌頭，一遍遍地舔舐，想要找出那顆隱隱作痛的壞牙”⁴。是什麼驅動這條舌頭一直舔舐呢？我想德國人的民族認同引發的責任感肯定起到了作用。高橋哲哉說戰後出生的日本人，是沒有“戰爭責任”的，但是他們有“戰後責任”。雖然高橋先生強調在應答可能性的責任方面是不存在國境的，但這種“戰爭記憶責任”還是針對“日本人”這一共同體提出的。此外，說到拒絕國家，在戰後德國確有這樣的趨勢，學者對此普遍持認可態度，但是這一趨勢延續至今，也有其負面效果：在德國，如果不加特別注釋，人們時常會將“過去”單純理解為納粹的過去，結果，德國“歷史中留下的除了造成忘卻的記憶源泉外別無他物”⁵，這不也是一種嚴重的損失嗎？

關於第二個問題，日本政府裁減人文社會科學規模的政策在中國大陸也產生了反響，《澎湃新聞》當時擬的新聞標題是：“人文學科陷入又一輪衰退？其實從來都很尷尬”。從某種程度上來說，日本的裁減政策並沒有釋放一個全新的信號，20世紀以來，人文學科的危機已經發生了不止一次了。彼得·諾維克（Peter Novick）提到，一戰之後，美國職業歷史學家的前景變得非常暗淡，他們把中小學教育的地盤讓給了教育從業者，又把廣大的公眾讀者讓給了業餘歷史學者，學術上也難有進展——那時人文學者的境遇要比現在糟糕的多。“告訴我，爸爸，歷史有什麼用？”同一時期，馬克·布洛赫（Marc Bloch）則因其幼子的發問寫出了《歷史學家的技藝》一書，嘗試為被質疑“無用”的歷史學家辯護。不過，雖然布洛赫在何為有用這一點上和普通市民有分歧，但是他很清楚地認識到，“如果一門科學最終不能以某種方式改善我們的生活，就會在人們眼中顯得不那麼完美……史學的主題就是人類本身及其

³ 田川、林平芳編著：《尋找英雄 抗日戰爭之民間調查》，廣西師範大學出版社，2006年，第247-250頁。

⁴ 伊恩·布魯瑪：《罪孽的報應：德國和日本的戰爭記憶》，倪韜譯，廣西師範大學出版社，2015年，第14頁。

⁵ 阿萊德·阿斯曼：《記憶中的歷史：從個人經歷到公共體現》，袁斯喬譯，南京大學出版社，待出。

行為，歷史研究的最終目的顯然在於增進人類的利益”⁶。也即，人文學科肯定要承擔一定的社會角色，所以我讚同中山老師的觀點，學者不能不關心社會的利害，不論從何種角度來看，都必要接近大眾社會關心的問題。

至於是否可以考慮從市民社會獲取研究的支援，我想這一點，中國大陸的情況可能和日本、台灣的情況很不一樣。在大陸，文科學者的絕大多數研究經費都來自國家。過去有不少學者出於各種考慮，不去申請科研項目，在沒有經費的情況下或可以勉力維持，但在目前的職稱評定體系下，無論你是否需要經費，都必須申請國家的研究項目，否則無法升等，而這類項目的課題選擇範圍是有限的。企業對文科的支援首先是很少，其次他們的支援也要受到官方機構的審核，因此仍然不能保證學者的研究自由。可以想見，在中國大陸，國家將在未來很長時間內都是學術研究的最大支援者，也是權限最高的管理者，變化可能存在於管控的程度如何。至於與市民社會的溝通，我覺得這是一個棘手的問題。我用了好幾年的微博，發現這幾年來，微博的輿論風向變化很大，盲從性更甚從前，而且愛國派已經穩占上風。陳威璿先生應該知道周子瑜事件，台灣人現在都見識到大陸網友的“戰鬥力”了——僅僅是被一個把“愛國”當生意做的演員挑撥了一下，就群情激奮，翻牆叫罵而不知恥。市民社會的這種生態當然是與政治環境是相互關聯的，在目前局面下，學者如果想影響市民社會，可能會受到兩方面的限制，但並非不可能，我也認識個別社會責任感很強的學者，努力在用自己的研究影響社會的認識，以及政府的規劃，還有些學者嘗試充分利用新興的社交媒體傳播更貼近民眾的人文知識。前路也許艱辛，但不可不為，我想這就是學者的良心吧。

（學力有限，談的非常簡單，請其他與會者多多指教！）

⁶ 布洛赫：《歷史學家的技藝》，張和聲，程鬱譯，上海社會科學院出版社，1992年，第12頁。

讨论意见

杨 菁华 (YANG Jinghua) *

1. 研究者如何逾越 20 世纪的框架——地域与人

纵观世界历史，两次世界大战极其深刻地影响了当今世界各国的格局。二战后，东亚各国的政治格局也发生了极大的变化和调整，新的民族——国家形成以及战争所留下的历史记忆都使得各国之间难以就相关的历史议题达成一致的共识。长久以来，中国的历史都是由掌握文字的精英所书写的，来自底层的“个人”的声音常常被忽略。这样的景况直至今日亦尚未发生较大的改变。中山同学在讨论文中所说的研究者在促成东亚形成一致的历史共识过程中应当发挥自身的作用，因而需要突破原有的以国家——民族为主语的讨论更多地关注地域与人。无疑，这样的想法对既定的研究范式而言是颇具创见的。当宏大的以“国家——民族”为主语的历史书写转变为以“地域——个人”为主体时，诸多的历史事件将呈现出更为多元的面貌。将国家主导的主流意识形态从研究及书写当中抽离之后，得到的也许是更纯粹而有温度的研究。对于真实的追求以及对“人”的关怀始终是社会人文科学的题中之义，同时亦是它独特的价值所在。

然而，在我看来，对于 20 世纪研究框架的逾越无法一蹴而就。一方面在于原有的“国家——民族”范式强有力的话语权力对“地域与人”的研究及表述的影响。任何一种研究范式的形成及持续都具有惯性作用，旧有范式无法在朝夕之间被颠覆，新范式的形成亦同样不是在转瞬之间就能完成。譬如，就我在中国国内看到的情况而言，目前民族学人类学界内的许多研究仍然是以国家政治所划分的“民族”为界限进行研究，在部分高校内亦有研究中心直接以某族的名称命名。这样的境况既是由中国是多民族国家的社会现实所催生的，也是由长期以来民族学研究多是由政府出资而带有浓厚的“政治意味”。虽然近年来在学术界中涌现出越来越多的以区域社会问题为导向的学术研究，但以族别为界的历史文化研究依然占有一席之地。对于中国这样一个存在着纷繁复杂的多元文化的民族国家如何逾越原有的研究框架促成东亚共同的历史认识的形成的问题值得我们进一步深入地思考与讨论。再者，中山同学所说的以“地域与人”为主体的研究是否是说我们应当抛开“国家——民族”给我们思维及研究所带来的桎梏，更多地回归到某一地域内的个人所具有的历史体验上？如果是的话，我认为在进行这样的“地域与人”的研究时需要注意每一个表述自己体验的个体所具有的不同阶层、不同认同及不同身份等社会属性。因为同样的历史事件对于处于不同社会地位与空间中的个体而言，其所带来的体验迥然而异。并且每个人在表述时的动机不一，如何保证个体的表述是真实而中肯的，这一问题也需要注意。

2. 人文社會科學的最大支援者是不是國家？

由于人文社会科学特殊的学科属性与能够立竿见影地产生实际产品和效益的理工类及应用型学科不同，因此“急功近利”的政府和国家对其的重视程度也远远低于这些能够直接服务于经济发展的应用学科。日本政府在 2015 年要求各高校取消或转型人文社会学科的消息一经传出就引发了世界舆论的热议，诸多的媒体都认为人文社会学科是孕育批判

* 南京大学、博士在读、社会人类学。

精神的摇篮，取消这些学科的设置会有助长极权出现的风险。毋庸置疑，如此武断地认为人文社会科学对国家的贡献不大，没有必要进行支援的观点是狭隘而短视的。

人文社会学科对于社会长期健康发展的作用不言而喻但无论是在东亚还是世界各国各个人文社会科学研究机构多设置在高校内部，目前的高等教育机构主要由国家主办，因此政府下拨经费及国家设置的各种社科基金成为学术研究的重要资金来源之一。但在当今全球化与市场经济体系急速发展的社会大背景之下，人文社会学科也以越来越“入世”的态度参与其中，跨国公司及财团也因为自身发展需要设置了各式研究项目可供申请。虽然独立于高校之外的研究机构仍然不是主流，但部分具有前瞻意识和创新精神的学人运用自己的智慧将所学的专业知识转化为促进社会发展的动力并进一步推动着学科的发展壮大。在中国，我所了解到的将自己所学的专业知识“经世致用”的例子有原北大社会学专业毕业的袁岳先生，他不仅开办了零点调查公司为各大企业的社会调查及项目研究服务，还利用自己的极佳口才在中央电视台开办了名为头脑风暴的电视节目。由此看来，只要学人发挥自身独特的学科优势以积极入世的态度融入社会和市场并在其中谋得自己的一席之地，学科最大的支援者也未必只有国家。

另外，在研究者与国家的关系这一议题上，我想说的是，无论在哪个国家都存在着作为国家、政府的鼓吹手的“政治学者”同时也存在着时刻警醒坚持道义与良知“敢于直面淋漓的鲜血”披露真实的有担当有脊梁的真正学者。能够“一针见血”地直指政府弊端的学者不在少数，但能在指出政府弊端的同时真正影响政府做出改变的学者却凤毛麟角。作为年轻的研究者我们当然不可“为五斗米折腰”做国家和政府的宣传鼓手，但一味激进地咒骂同样无法改变残酷的现实。我想，我们应该思考的是如何增强自身研究的可操作性，在理性地陈述问题、分析问题的基础上提出真正能够被政府采纳、实践的解决方案。只有用实际的研究成果证明学科的应用性在不断增强，我们的学科影响力才能够不断扩张。

3. 與市民社會應怎樣溝通？

中山同学在讨论文中强调了“市民”不是指等待领导者来领导或知识分子来启蒙的民众，而是指认识到自己的义务及权利并主动进行发言和行动的个人。日本的“市民社会”程度或体系相较中国而言要成熟许多，中国的公民当中能够真正被称为“市民”的数量恐怕为数不多。因此，我个人认为学术研究与人的沟通问题与其只针对已经觉醒的“市民社会”不如直面平凡的普罗大众。毕竟，“市民”的数量要远远少于普罗大众。我们既要保持自身学术视野的高度，也要从每天的日常生活中入手多做“接地气”的学术研究，让学术成果不仅能经得住学术界内严谨的规范考验同时也能被普罗大众明白、接受。美国人类学家米德就是表现突出的极佳典范之一，她不仅研究著述等身，还积极地在报刊杂志上发表文章、开设专栏，写作的内容涉及到日常生活的诸多方面，因为这样的积极“发声”使得她在当时的美国社会极富影响力，也成为印制在美国邮票上的人类学家。当我们的学术研究被广大的群众所接受并产生影响力之后，自然会形成自下而上的推力被国家和政府所认可，从而也为学术研究和形式的拓展赢得更多的空间。

以上就是我个人的一些粗浅的认识，如有不当之处还望诸位多多包涵！

讨论意见

福谷 彬 (FUKUTANI Akira) *

我基本上同意中山学长(以下略敬称)的看法。近来我们常常能从媒体的报道中看到一些国家将芝麻大小的不毛之地奉为“神圣之”领土,并争得你死我活的情景。我觉得这其实是督促我们进行一些反思。

如果将领土争端的问题仅从相关地区的角度来思考,其实只需调节双方的渔业、商业等利害关系即可。但若将管辖移至几千里以外的政府所在地,问题就会极度上升到一个牵涉“核心利害”的层次。这种“核心利害”既抽象,又理念,且具整体性。仅从早年的古地图或文献的含糊记载中就认为这证明了此地属于自己的国家,并为之大喜之做法,实在是滑稽之事。若真要从学术角度进行解释,也需更为严谨的态度。

对此,我觉得诸位的回答非常有意思。尤其对于中山所提,“地域”取代“国家”的观点,诸位的反应是大致的方向能够理解,但并不完全赞同。对于这一点,我在最后还会提到,我认为其中的根本原因是“学术自由”。

我的专业领域是宋代思想史。宋代拥有中国思想史上独具特色的一面。即宋代是士大夫有“言论自由”的时代。

具体举例来说。宋太祖在临死之前,曾做石碑,要求自己之后的所有皇帝都必须遵守石碑上的两条准则。一是保全柴氏子孙,二是不得由于言论杀士大夫。柴氏是将帝位禅让给宋朝的后周王朝后裔。保全柴氏有保全宋朝正统性的意思。第二即是保证士大夫言论自由的意思。实际宋朝一代没有笔祸以及文字之狱,被处刑的士大夫也很少。

值得注意的是,这种维系言论自由的思想是在皇帝独裁制确立的宋代出现的。“皇帝独裁制”这个词并非皇帝专政,而是指士大夫官僚做草案,皇帝决定施行制度。我认为正是为了维系皇帝独裁制,宋朝才保证了士大夫言论的自由。当然,这其实也证明当时已不存在任何威胁皇帝权威的势力。即这个时代言论的自由是维持皇帝独裁制,并证明皇帝权威的。

有人会将现代民主制度之下容许的“言论自由”的情况与皇帝独裁制确立之下,可称言论战的激烈党争进行比较。但这里其实暗含一个巨大差异。即宋代的著述、上奏文等即可成为言论,而现代的研究者有“研究的自由”却没有“言论的自由”。

我们要将自己的“研究”转变为“言论”不得不借助于媒体。由此,作为当代研究者捍卫“学术自由”时应注意的对象,与其说是政府等权力机关,不如说是媒体。至少在当今日本,对“学术自由”进行镇压的并非政府等权力方,而是引导舆论方向的媒体以及身处网络的普通大众所散发的流言。

媒体的危险性在哪里?比如广播节目中出现5秒的空白时间,就会被要求写原委书。对于当代媒体来说,不断发出信息已成为自身的目的。大众传媒的本质已不是传达事实,而变为传达本身。若某一事件发生,等不到事实确定,大众传媒就会将消息传出去,而信息的消费者们也不会等到那一刻。

值得引以自律的一点是,提供这些信息的往往是研究者。即我们有可能成为共犯。作为“意识产业”(Hans Magnus Enzensberge),媒体所提供给我们的是能够概括某一事件的便利

* 京都大学大学院文学研究科博士研究生/日本学术振兴会特别研究员。

图式，如果它能变为一些小的理论，那将更受欢迎。当然几天内人们就会将这些信息抛之脑后，但为了那一瞬间，我们经常会看到研究者的技能被利用。

美国历史学家丹尼尔·布尔斯廷(Daniel Joseph Boorstin)曾在他的经典著作《美国虚构事件导论》(The Image: A Guide to Pseudo-events in America) (1962)中提出“媒体制造事实”的观点，而对于现代媒体而言，制造事实已成为司空见惯的事。观众也更认可媒体加工的，即媒体制造的事实，而非那些最原始的事实。

比如我们从旅行社的广告或导游指南中所刊载的旅游胜地中即可看到类似的倾向。又诸如一部分的社会学家在出现大事件时定会以一些关键词为核心造出一些新的理论，我觉得这种做法很有可能会与媒体陷入共犯的危险境地。

在这种情况下，“学术的自由”究竟是什么呢？我觉得这是不为切合媒体的要求，任意甩卖自己的研究成果，并保持不屈不挠契而不舍的态度。与媒体要求不符的都是“不切合的实际”。而研究者的工作不正是阐明这些“不切合的实际”吗？

然而，若只是专注于自己的研究，那还是不够。更为重要的是积极寻求与这些不切合的实际进行相遇。我们要不畏惧在大规模的人力及资源投资下进行的现代学术研究，坚守自己的价值观，一点点收集传达真实的信息，并坚持共享这些信息，研究的“自由”正是在这些点滴的工作中实现的。

说到“学术自由”，人们总会自然趋向从政府保障的角度来思考。然而，我认为对于学术自由这一问题，从研究者自身的角度出发，思考其社会贡献，会更有意义。如果我们试图从现代社会中找出超越宋代的情况的话，我想只有在这一点上。

回到之前的问题，我认为对国家与媒体所提出的观点持警觉态度，并对此提出不同观点正是研究者的责任、研究的自由。

補充

關於“地域”以及高橋哲哉的理論

中山 大將 (NAKAYAMA Taisho) *

能收到來自各位的精彩回應我真的非常高興。但爲了我們的討論能更好的持續下去，在這裏我想進行幾點補充。

首先是關於“地域”這個生詞。我所提出的“地域”概念并非只指“東亞”，我議論的範圍包括比諸位想像更小的地理區域。比如，北方四島的例子。北方四島地處日本北海道的東部海域。這些島嶼曾是日本的領土，但在二戰後被蘇聯及後來的俄羅斯實際控制。對日本政府說來，返還四島是真正的國策。然而，日本邊境研究開拓者的岩下明裕教授卻指出，其實四島對岸地域（北海道的根室、羅臼等地區）居民中過半數并不固執於四島的返還，而期待更爲靈活的交涉。對居民說來水產資源等經濟利益比領土權更爲重要，他們願望恢復曾經存在的生活圈，或乾脆與對岸達成新的合作關係。岩下教授說到：“我想要詢問自稱根室的聲音并訴說必須堅持四島返還的‘有識之士們’。你們做的是否代表真正的根室人的利益和聲音？還只是從自己的利益或觀念出發任意解釋根室人的聲音并以此正當化自己的行爲？”我覺得這種想法只有將著眼點立足於四島對岸地區，并進行實地考察才能得出¹。

其次，王楠同學在文中提到的高橋哲哉教授的理論，我也深感重要，并且我非常高興南大的學生也知道他的理論。只是，就“戰後責任”而言，我所理解的高橋教授所言“共同體”是基於參政權等成立的政治共同體“國民”，而非基於文化或血統形成的共同體“民族”。誠然，在高橋教授的理論中，區分“戰爭責任”與“戰後責任”的觀點可以說是他理論的重心所在，但我認爲區別國民與民族則是他的理論前提，并不容忽視。正如高橋教授在書中提出的“應答可能性的責任”這一概念，他認爲任何民族、國籍的人都應當對“應答可能性的責任”負責，但其中加害國的“國民”必須帶頭負責。換言之，並非出於血統、民族認同，而是作爲國民權利所產生的義務，加害國“國民”應當對“應答可能性的責任”帶頭進行負責。高橋教授極力主張日本國民之中“日本民族系日本人”應當比歸化日本人（取得日本國籍的原朝鮮人、中國人等）負更多的責任，這是因爲“日本民族系日本人”在戰後日本社會中生來就被賦予言論自由、國政參政權等權利，只要自己不放棄國籍就處於能夠追究日本政府責任的身分。也就是說，他們並非因爲生來是“日本民族”就應負責，而是因爲他們與生俱來的權利與義務觀念使得他們必須責任²。

最後，我認爲不一定需要徹底共有歷史認識，重要的是國家及市民都需要尊重有關歷史問題的自由討論的社會空間以及歷史認識的多樣性。對於朴裕河教授被刑事訴訟一事，京都大學的東洋哲學者小倉紀藏教授說到：“這是多麼暴力啊，當遇到與自己構建的所謂“正確”的歷史形象不符時，就要徹底排除對方，我們從這種態度中看不到任何面對歷史的誠意。”“日本需要應答的是如何面對多樣且複雜的整體歷史現實。”³我認爲，不僅是歷史認識問題，諸如日本帝國所犯的錯誤，特別昭和法西斯主義以及其後患的戰爭漩渦，對一切想要控制人的思想、剝奪人的自由的力量進行抵抗，也是我們需要肩負的“戰後責任”之一。

* 京都大學地域研究綜合信息中心助教、京都大學博士（農學）。

¹ 岩下明裕『北方領土・竹島・尖閣、これが解決策』朝日新聞社、2013年、98-102頁。

² 高橋哲哉『戰後責任論』講談社、2005年、53-54、58-60頁。

³ 小倉紀藏「現代のことは慰安婦問題」『京都新聞』2016年1月13日（夕刊）。

一般讨论

编辑和翻译：中山大将、姜海日、杨维公、巫靓

提问与感想

坂梨健太：

第一,我認為“國家”、“民族”、“地域”、“人類”這些概念一旦絕對化了都具有危險性。

第二,我覺得中山先生所言“市民”的概念在日本社會也是少數派,日本社會正逐漸喪失能夠使普通民衆成為“市民”的餘力。

野口優：

我想簡單說一下自己的感想，是有關“與市民社會關係”的。三位討論者出現了一個共同之處，即都只是從“研究者”的觀點進行討論。然而，在將來我們都很有可能成為的大學教員或研究機關研究員，從而擁有“教育者”的一面。目前三位都是“博士生”或“博士後研究員”，當三位在將來擔任“教育”工作時，對這些議題的意見又會有何變化,我很感興趣。

丁 韋尼阿明：

對於中山先生所說的國家之間“不一定需要徹底共有歷史認識”意見，我完全贊同。我也認為國家之間歷史認識並非一致，然而我擔憂持有“既然歷史認識不需一致的話，那也沒有交流的必要”的想法的人會增多。我認為重要的是，應該逐步過渡到思考為何自己國家的歷史認識跟他國不一致的階段。

杨维公：

我非常赞同四位提到的有关缩小人文社会科学领域的意见。这里想就我自身被问到过的问题向各位请教。以国立大学为对象的文科缩小与学生人数的减少是有着密切联系的。国立大学的学生如果减少了，那么私立大学的学生人数就会相应地有所增加。对于连人都招不满的私立大学来说这看上去是一个有利的情况。反过来想，如果私立大学倒闭了，那么研究的岗位就会减少，也会出现国立大学毕业的研究者找不到工作的可能性。这个问题应该怎样解决？

矢内真理子：

對於“學問之自由”與“研究之自由”，我認為這些是不存在國境的。我們必須再次認識到，研究者是在耗費相當多時間以及站在前人研究積累的基礎上才能成立的，無法像當今社會所想，立刻就能得出成果，研究價值都能轉換為金錢。

日本的大媒站在國家的立場進行報導(如我以前有關“釣魚台國有化的日本報紙報導”的研究。)。我同意福谷同學所說的我們研究者不應該由被大媒體利用的想法。

江俊億：

福谷同學提到「研究自由」與「言論自由」的不同,我認為是非常切中現實的觀察.不知道您或其他與談人對最現實的媒體如何與研究者自身「不切實際」的態度結合,有無什麼展進一步的理想呢?誠心希望聽到大家的意見,感激!

瀨戶徐映里奈：

對於肩負應當可能性責任的同時，關注“人類”，我大體能夠同意。雖然對於研究者來說，能夠自由研究當然很重要，今天討論的話題主要是關於研究者應該如何對研究對象或研究中所描述的人負責的問題。我覺得研究者應該如岩下教授那樣，對既定的觀點提出不一樣的看法，這才是學術的貢獻。

然而，關於中山先生在文中所列舉的朴裕河被提起公訴之事，您在文中忽視了她是被受害的 할머니(韓文中指奶奶)們告發的事實。有關小倉紀藏教授指出的所謂“正確的歷史形象”排除其他歷史形象，然而，換到小倉教授的想法，最終祇會是國家當中受害者的“人”被擠壓，矮小化。對於如何面對研究對象這個問題，請您給出回答。

林子博：

王同学在发言中提到中国政府将“过量的历史”推到政治的舞台，对此我有一些比较原理性的提问。即究竟多少的量或者说什么样程度的历史才能称之为“适宜”？换言之，对于判断其“过量不过量”的标准您究竟是怎样认为的？比如，陈威璠学长的发言中提及的中国抗日剧的激增等等，基于目前中国社会现状以及政治动向，您能论述一下您的想法吗？

回应**陳威璠：**

以下我將針對八位，包括對我進行的所有提問進行回答。首先是坂梨老師的問題。第一個問題是國家、民族、地域、人這所有的視角是不是都祇是比較狹窄的角度的問題。其實我想這是因為所有的視角都不是完美的，所以我想不同的視角，它自然而然就會有不同的限制。每個視角都有他狹窄的一面，會使它看不到一些東西。但是因為我們不是上帝，我們祇能使用狹窄的視角。我們祇要知道如何因為某些限制而使我們換成另外一種視角，我想這樣就可以了。可能是很天真的答案，但這是我現在目前為止的想法。

第二個問題是市民在日本是比較少數人的這一問題，其實我想在臺灣，也同樣有這個問題。在臺灣有一些教授，他們會組織簡單的活動，針對一般的民眾，這是為了培養大家討論的習慣，讓人們從一般的民眾變成公民。當然光依靠這樣的努力是不夠的。因為一般的民眾要變成市民，有時候需要一些特別的事件。臺灣是徵兵制的國家，所以有時候會發生人們在當兵的時候死去的事件。在2013年，因為一個士兵的死亡，產生大規模的抗議行動。在臺灣近年來，這是一個一般的民眾變成市民的重要事件。因此我相信市民人數的擴大是有可能性的，祇是有時候我們需要去等待或是製造這樣的可能性。以上是我的簡單回答，請多指教，謝謝。

接下來是針對野口先生的問題。研究者進入大學之後會遇到很多非常沉重的工作負擔。我不曉得這是不是野口先生問這個問題的意思，但是目前我想到臺灣的困境，就是這個樣子。

我認為在臺灣大學現場的研究者必須團結起來，去開拓更多向市民對話的空間，去分辨大學裡面的工作哪些是必要的，哪些是不必要的。然後一起來改變整個大學現場的工作的結構。這樣就可以發揮比較多的社會影響力。以上是我的簡單回答，請多指教。

第三個是針對丁韋尼阿明同學的回答。我的回答其實很簡單，就是我贊成丁同學的想法。不過我想之所以要強調不同的這一點，有一個很重要的意義。因為如果太過於強調相同，將會產生新的霸權。所以我想一切還是要從強調不同這一點來觸發。而後續的交流就需要持續的對話。以上是我的簡單回答，謝謝。

第四個是針對楊維公同學的回答。還是一樣的狀況。這在臺灣也是非常嚴重的，就是私立大學倒閉的問題。而國立大學的文科縮減跟私立大學倒閉的這些現象的原因，主要就是來自於經費跟學生工作機會的問題。所以我想國立大學和私立大學的人們都應該要加強和社會的對話，這樣也許能獲得更多的社會影響力，也有機會獲得更多的資金贊助。並且或許可以從根本上解決這兩個問題。可能目前還是很天真的想法，總之請大家多多指教。

接下來是針對矢內同學的回應。其實沒有特別的想法，我祇是想說我很贊成。

接下來是針對江俊億同學的回應。關於媒體如何與不切實際的研究者結合這個問題，我想我們必須要先認識到媒體是在不停地在變化當中的。傳統的媒體是單方面的發送訊息，單方面的接受。自從 Blog 這樣的技術出現以後，就改變了這種情況。而現在更是所有人都可以利用網路，讓自己本身就成為媒體的時代。研究者在當今的社會中面臨到傳統媒體與自己是對立的狀況。但是祇要使用新的技術，我們自己本身就是媒體。我想這是唯一解決這個問題的方法，也是增加研究者和社會對話的方式。以上是我的全部回答，花費了很多時間，請多指教，謝謝！

王楠：

时间有限，所以之前陈先生回答过的我比较赞同，就不重复了。我只回答一下前面几个问题。首先是对坂梨先生的提问。坂梨先生说无论从哪个角度来看都是一个偏狭的立场。我想他的意思大概就是说，不论哪个角度，都有一定的偏向性。但其实历史研究，一定不是客观的，无论你做的是什麼研究，你都是受到某一种视角的影响，有可能是你知道的，也有可能是你不知道的。

关于第二个问题，其实杨金华同学在她的文章里面已经提到，区分一下市民社会与普通大众，在中国其实能称得上是市民的是绝少数的，或者说市民这个东西在中国还是不存在的。许燕华老师说到，听说中国人的青年对政治比较有热情。但这种热情是虚伪的。这种热情来自毛时代的遗产，但事实是它只是在顺应国家的大方向。如果让他们来反对政府的话，这方面他们是起不到什麼作用的。

关于野口先生的提问，我现在是学生，但是比较讽刺的是我最近在找工作，我找工作的方向是可能会去马克思主义学院。因为现在中国大陆很多高校都在建马克思主义学院，有很多职位的空缺，也就是我将来能教的主课将是政府规定的近代史纲要，完全是马克思主义式的史学。但是我想我可能会告诉学生哪些需要考试背下来就可以，另外还会向他们介绍我自己真正的研究。时间有限，我的回答就是这样。

（以下爲論壇結束後補做的回答。）

“过量的历史”一词，出自尼采的《历史的用途与滥用》，也就是《不合时宜的考察》第二部，在这本书里，尼采提出了一个很“不合时宜”的观点：将当时德国推崇的“历史主义”视为时代的缺陷，认为德国人患上了一种恶性的历史狂热病。尼采当然不否认，每个人、每个国家都需要对过去有一定的了解，但他认为，历史终究是人类的仆人，历史的意义是服务于人类的现在与将来，而不是“让死者埋葬生者”。根据人类对历史的需要，尼采区分了三种历史：纪念的历史、怀古的历史、批判的历史。纪念的历史的“过量”表现在对历史榜样的无度追索，用错误的历史类比误导人；怀古的历史的“过量”显示为对过去的极端推崇，致力于对一切旧事物的保存，反对创造新生命；批判的历史也会有破坏性，当它过头时，会导致人们认为没有什么高尚的，从而走向对生命的厌恶。因为这些“过量”，尼采甚至觉得某种程度上，当时的人们仍处在中世纪，而历史变成了一种伪装的神学。

尼采精彩的讽刺，对我来说很具有“诱惑力”，我觉得当下的中国也患有类似的历史狂热症。不过“过量”一词虽然含有“量”字，但何为过量，何为适宜的标准其实是很难确定的，这并非一个可测量的问题。如果借用尼采的分析，简单点讲，“过量”即历史与生活的自然关系被摧毁了，缺乏非历史的、超历史的立场，具体我是通过对现象的观察判断历史是否过量了。

本次讨论的中心之一是东亚各国的关系，就中国方面对中日关系的认识来看，“历史”的确近似于伪神学了，形成了一种不论谈什么都完全绕不开历史的姿态，始终背负着战争留下的重负。去年5月，人民网总结习近平近年对中日关系的五次表态，每一次表态都特别强调了历史问题。历史问题固然重要，但是仅仅围绕第二次中日战争展开的所谓历史问题是否有必要成为中日关系讨论的核心呢？人们可能“忘了”，1980年代和90年代处的中国媒体上，都是两国人民交好的欢声笑语，那时候没什么人纠缠于过去。而在当下，八九十年代的“过去”又被扫到垃圾桶内了——这就是一个滥用历史的典型例子。抗日剧的激增同样是滥用，大陆有可以审查一切的广电总局，这么多剧情离奇的神剧能够上映，不正是因为官方对那段历史的病态执着吗？讽刺的是，人们以强国心态纪念过去，寻找抗战榜样，无中生有地编造出一堆英雄，反而搅乱了很多人的认知：英雄们如此厉害，抗战为何迟迟不胜？不过“没关系”，过量的纪念的历史本来就是只求结果相同——过程不论，抗战终归是胜利了，纪念一下与中共相关的抗战英雄好像也没什么问题。

去年8月，习近平评价说，抗战胜利“开辟了中华民族伟大复兴的光明前景，开启了古老中国凤凰涅槃、浴火重生的新征程”。看到了么，官方认为抗战乃至当下国家发展的意义，在于一只活了几千年的老凤凰的完全重生。再想想，“中国梦”的第一次提出，就是在国家博物馆——我们对于未来的认识如此匮乏，非要从被狭隘化、被神化的过去寻找。再看流行的反腐问题，中纪委常请人文学者来谈反腐，二月河说得最有意思，他说，“现在的反腐力度，读遍二十四史都找不到”，仿佛我们还活在帝国时代。似乎，大陆官方正在推动一种“言必论史”的趋势，那种陈旧的气息不能不让我想起尼采关于“过量”的各种精妙的讽刺。

福谷彬：

谢谢给予我们这么多意见。由于时间有限，这里我只针对江同学直接对我的提问进行回答。

我所理解的江同学的问题是最现实的媒体该怎样与远离现实的研究者结合。首先，针对问题中研究者远离现实这样一个前提，我个人并不这么认为。我觉得，虽然研究者无法直接对一般社会进行发言或者缺欠那种热情，但研究本身依旧是关注到现实的。因此，真正需要讨论的是研究者应该怎么与现实的媒体相关联。如陈先生所说，媒体自身也在转变。媒体曾只是用来传播的单一发信工具，但近来观众的意向也逐渐被吸收进来，并且很多人通过 Blog 等等进行自我传播信息。所以，我认为作为研究者，在不被媒体利用的同时，自身成为信息传播的主体，向公众传播自身研究成果的态度很重要。以上是我的简单的回答，谢谢。

中山大将：

（由於論壇當天時間有限，以下為日後所寫。）

瀨戶徐同學對我提出了以下問題，即被自己的研究對象、研究過程中出現的個人以及群體批判時，我們應該怎樣對待？能收到這樣的提問我感到很高興。正如瀨戶徐同學在第一天的綜合討論時說到，她在研究過程中一直注意既不成為研究對象，即“當事人”的“廣告代理”，也同時注意不要對“當事人”進行暴力性的論述，對此我也有同感。研究者與調查現場之間的緊張關係不僅在社會學和文化人類學領域，在歷史學的研究中也會面臨同樣的問題。

對此，我曾有一段親身經歷。我曾收到我研究對象所組成的一個團體的邀請，草擬了一份文稿。但這份文稿中的部分記述與該團體中一部分人的歷史認識不符，在編輯階段曾作為問題被提出。簡單講，我的記述在他們看來完全否定了該團體的正當性、作為受害者的處境以及自己對過去的記憶和認同。但是，我在堅信自己的歷史認識并非在否定他們的想法和感情的同時，我也能理解他們為何會做出那樣的判斷。其實在就究竟發生了什麼上而言，我和他們的認識並無太大區別。然而，對於這些發生的事應該進行如何解釋上，我和他們的看法之間存在異同。因此，在我看來，研究者理解當事人的心情和研究者需要與當事人擁有同樣的歷史認識和世界觀完全應該是兩碼事。更進一步說，我書寫了怎樣的內容與當事人是如何理解的也應區分看待。我並不認為祇有與當事人擁有同樣歷史認識的才是真正的歷史研究，我也不認為受到當事人批判的歷史研究是錯誤的歷史認識，應該加以改正。值得注意的是，即使是當事人之間也不一定擁有同樣的歷史觀。我們不應將當事人奉為審判者，這樣做對無法成為一名合格審判者的當事人來說也會是一種負擔，不如說審判的工作應該留給研究者，這時才是研究者應該首當其衝登場的地方。我覺得這不僅是對於歷史學，在社會學等學科領域也是同樣的道理。最終，該團體內部達成一致，決定尊重外部人士不一樣的觀點，我的文稿被原封不動登載在他們的出版物上。如果當時這個團體堅持自己的歷史觀，我的文稿或許不會被登載。我覺得他們對話態度值得尊敬。

有關朴裕河教授的問題，我目前很想知道的是從出版到控訴的過程朴教授與原告之間到底有多少溝通？在我平時的論文執筆過程中，我會盡可能地將出版的論文寄給協助我的諸位當事人，有時出於必要還會將草稿寄送諸位。在收到諸位協助者的來電和來信時，我真的非常緊張。不僅是研究對象的當事人，當其他人對我的研究進行批判時，我希望他們能給予我電話、信件或者面談等對話的機會。當然，若比較有話語權的人，也可以通過大小各種媒體進行批判。二戰後日本著名思想家之一的吉本隆明先生，據說他從不謝絕前來到訪的讀者，與

每個人進行討論。此外，在日本學術書籍中都會夾有“讀者卡”，讀者可以通過出版社將自己的意見告訴作者。

有關朴裕河教授的問題，在此我還有一點相關的問題想論述。我曾聽一位老師說過，“當我讀完她的書，我就認定她是我的敵人”。說實話，當聽到這句話時我感到無比悲傷。同是“愛知”之人，為何要有敵我之分？對此，我認為福谷同學所介紹的宋代士大夫間的學術交流很讓人啟發。

另外，坂梨老師指出日本社會正在逐漸喪失能夠作為“市民”的餘裕，我覺得這點與野口老師指出的有關聯。我相信作為教師人文社會科學研究者能為市民社會的不斷成熟做出貢獻。然而，首先我們應該捨棄精英和特權意識。我曾聽一位歷史學教授說過“選舉也不能改變社會，所以我不要去選舉”，可他年輕時卻一直關注學生運動。我們不應忘記研究者也不過祇是被平等賦予了權利的一介市民而已。

ワークショップを振り返る



回顾论坛

2016年2月5日
あおぞら財団訪問の様子
参观蓝天财团的情景



総評

江田 憲治 (EDA Kenji) *

私は中国近現代史の研究者でありまして、人類学、社会学についてはまったく知りません。ですから、総評を担う資格は本来ないのですが、最後に二言三言感想を述べさせていただきます。

ひとつはみなさまのご報告、議論というものが私にも大変興味を持てるものであったということです。この会議の最初に平田先生が仰っていたように、学問の境界を越えた議論がまさしくなされたということです。

また、報告者のみなさんが問題の提起、事例の紹介、分析と考察、こうしたものを通じて「境界」ですとか、あるいは小さな中心といった全体テーマをきちんとおさえて、まったくないというわけではありませんでしたが、ほとんど外れることなく、議論が普遍化されていたことにも好印象を持ちました。これは主催者のみなさんのご苦勞、ご創意とに依っているものだと思います。

我々の国家の間には、いま境界の問題が様々あることはみなさんもちろんご存知の通りです。この点で私は、現在の各国政府にもあまり期待をしておりません。ですが、今日みなさんのお話を聞いておりまして、この意味で、境界というものを打破するためには、また我々の間にある壁というものを打破できるのは、国家指導者の間での会談でも、あるいは観光客の増加でも、その「爆買」でもなく、こうしたみなさんのような若い人々が、学術交流を行ってお互いに考えていることを正直に話し合っている、こういう事実だと思います。最後にこのような感想を持ちました。

总评

江田 宪治 (EDA Kenji) **

我是中国近现代史研究者，对人类学以及社会学完全不了解，本来是没有资格担当本次论坛的总评，但在最后请允许我简单谈谈自己的一两点感想。

首先是对大家的报告以及议论，即使是对于我这样没有相关专业背景的人来说也能听得津津有味，我想这说明本次的论坛真正超越了学问界限，实现了很好的交流。

其次，我对报告者的问题意识、事例介绍、分析考察留下了很好的印象。无论是对“界限”的考察、从小中心进行观察等，几乎没有脱离论坛的大主题，实现了普遍的学术对话。我想这些也要归功于主办方的辛勞和创意。

最后，在我们所属的国家之间，众所周知，都存在着各种各样国境、边境的问题。有关这一点，我对现在的各国政府都不抱有太多期待。而今天听到大家的讨论之后，让我觉得要打破这种界限或是隔阂，不是靠国家的领导人间的会談，也不是靠游客的“爆买”，而是如同大家这样的年轻人，通过学术上的交流，相互敞开心扉说出自己的想法。这是我最后的感想。谢谢大家！

(翻译 巫靚)

* 京都大学大学院人間・環境学研究科教授。

** 京都大学大学院人間環境学研究科教授。

戮力同心协作，严谨求实治学

柳 建坤 (LIU Jiankun) *

东亚诸国家尽管在地理、气候、资源状况方面千差万别，但在儒家文化圈的影响下有着较为一致的价值取向和文化心理，特别是在学术交流方面的合作广泛并且源远流长。近代以降，在“民族主义”以及各种政治因素的影响下，却使有着良好合作基础的东亚文化交流遭遇断层的危机。“想象的共同体”在促进国民意识形态趋同和深化国家动员能力的同时，也有意或无意地制造了无形的政治和学术“边界”，进而带来了学术体制僵化、思想观念沉滞以及国民戒备心理加强等诸多恶果。因此，能否突破这种阻隔于东亚各民族之间的心理屏障就成为21世纪中国大陆、台湾以及日本的学术体系增强自身生命力和活力的关键之一。京都大学、南京大学和台湾大学以及其它参会大学是各自国家和地区的顶尖大学之一，尤其都以学风自由、治学严谨而著称。令人欣慰的是，它们并未局限于本国学术体制内潜心研究，而把目光放在了促进东亚学术交流和振兴儒家文化圈这一路途艰险但又光辉无比的远大事业上。尽管要破除这种存在于心理与文化上的阻隔非一朝一夕之功，其艰难甚于跨越国家之间明确的地理界限，但长期持续地通过青年学者们在研究领域和视角的切磋琢磨以及学术思想的激烈碰撞，学术之花终有时日会不经意地孕育出有益果实。

另一个存在于学术界与政界和民间的“边界”也值得令人深思。如何保持其成长的独立性与持续性之间的平衡是目前在物质资源上极度依赖于政府财政的大学研究所面临的最大难题，同时如何将浮在云端的“科学”与民间社会建立联系又使问题更加复杂化。创造自由、平等、博爱的“乌托邦”是社会科学研究的目标和使命，“浮在云端”的实质乃是学界因保持既得利益而有意在民众与学者之间制造界限，但最终也会因失去其支持和理解而成为“无源之水”。显然，克服这一边界需要学术界主动将深奥晦涩的研究成果转化为服务于民众的“智慧果实”，在创造健康向上的社会同时实现自身价值的提升和生命力的延续。而解决学界官僚化的问题既需要大学负责人的道德良心，也需要通过与企业、社会之间的合作创造另一条生存途径，这对于减轻政府的行政控制和意识形态统治是一种理性选择。实际上，三方之间的关系并不是孤立分散，每一方的存在和发展都需要对方的资源支持，振兴大学研究也是如此。

中国明朝的大哲学家王守仁终生倡导“知行合一”，但多数的学术交流都只是思想和技法的比拼，而无社会实践的支持与证明，学问最终成为了徒费之功。而且学术研究的使命是为社会造福，那么道德感与使命感就应该成为每一位学者的治学之本。本次蓝天财团之行在让我辈感受社会民生之于学术研究之重要的同时，更加明确了社会科学的发展指向和学科使命。在工业化时代，普通人在环境公害中所受到的身心创伤以及维权的艰难使每一位在场的青年学者不仅动容和悲叹，但同时也激发了向社会不公和特权挑战的激情和勇气。回顾本次论坛中的报告文集，无论是移民研究、农村土地产权问题，还是东亚城镇化进程和“万人坑”纪念馆，每一篇的内容都指向了东亚各国民众中的最普通生活，但隐含于文字背后的社会关怀却无比珍贵，这在让学者们品尝生活艰辛的同时，又为其表现的责任和道德深感敬佩。

本次论坛无疑彰显了每一位优秀学者所必备的素质：学识与道德兼备、研究与实践同行。但学问之路永无止境，“边界”问题仍将像枷锁一样困扰着学者们的研究视野的宽度和广度，而一旦意识这一问题也就意味着学者们面临一次重生的机遇。期待在未来能够有更多的东亚国家的优秀大学以及学者参与到学术讨论中，以严谨求实的治学态度和精诚合作的精神为东

亜社会科学的研究貢献力量，促进各国民众心理和文化层面的理解和包容，最终推动东亚地区的和平与繁荣。

一致協力、謹厳学究

柳 建坤 (LIU Jiankun) *

東アジア諸国家は、地理や気候、資源の状況だけ見ると千差万別であるが、儒教文化圏の影響の下で、比較的価値観や文化、心理面では一致しているところがあり、とくに学術交流においては、広く長い協力関係がある。近代以降、「民族主義」および各種の政治的要因の影響の下、良好な協力の土台を有していた東アジア文化交流は断裂の危機に瀕した。「想像の共同体」は国民意識形態の形成の促進や国家動員力の深化と同時に、意識的あるいは無意識のうちに、政治と学術の形のない境界を生み出し、さらに学術制度の硬化や思想観念の沈滞そして国民の警戒心の強化などの負の産物をもたらした。このために、このような東アジア各民族の間の心理的障壁による隔絶を突破できるかどうかは、21世紀の中国大陆、台湾および日本の学術体系が自身の生命力と活力を増強させるための鍵の一つなのである。京都大学、南京大学、台湾大学そしてその他の参加大学はいずれも、各国家と地域を代表する大学のひとつであり、とりわけ自由な学風、厳格な研究で著名である。喜ばしいのは、これら大学は国内の学術体制の中にとどまらず、東アジアの学術交流と儒教文化圏の振興という危険で困難ではあるが比べるものがないほどに輝かしい大事業に視線を向けていることである。このような心理や文化に存在する隔絶を取り除くだけでも一朝一夕になし得ることではなく、国家を跨る明確な地理的境界より艱難であるが、長期的に持続する若手研究者たちの研究領域と視点の切磋琢磨や学術思想の活発な邂逅を通じて、学術の終焉はいつか思いがけず有益な果実を育むだろう。

それから、学術界、政治、民間の間に存在する「境界」もまた一考に値するものである。いかにその成長する独立性と持続性の間の均衡を保持するかは、現在において物質資源上極度に政府の財源に依存している大学の研究機関が直面している最大の難題であると同時に、雲の中に浮かぶ「科学」と民間社会の間にいかに連携関係を築き得るかもまた問題をさらに問題を複雑化させる。自由、平等、博愛の「ユートピア」の創造は、社会科学研究の究極的目標と使命であり、「雲の中に浮かぶ」本質はまさに学界が既得権益を保持するために意識的に民衆と学者の間に境界を生み出すことであるが、最終的にはその支持と理解を失うために「源のない水」となり得る。明らかに、この境界を克服することは、学術界が主体的に難解晦渋な研究成果を民衆に奉仕するための「智慧の果実」に転化することように、健全に発展する社会を創造すると同時に、自身の価値の向上と生命力の持続を実現することを必要とする。学界の官僚化の問題の解決には、大学の責任者の道徳や良心も必要であり、また企業や社会との間の協力を通じて他の生存戦略を創り出すことも必要である。これは政府の行政的統制とイデオロギー的統制を抑制に対するひとつの合理的な選択である。実際に、三者の関係は孤立分散したものではなく、一方の存在と発展は一方の資源と支持を必要とし、大学における研究の振興もこの例に漏れない。

中国の明朝の大哲学者・王守仁（王陽明）は終生「知行合一」を説き続けたが、学術交流の多くはただの思想と技法の競争であり、社会的実践の支持と証明がなければ、学問は最終的には徒労に終わるだろう。なおかつ、学術研究の使命は社会の福利向上であり、道德観と使命感は学者ひとりひとりの学究の根本となるべきである。今回のあおぞら財団の見学は学術研究における社会生活の重要性を感じさせてくれたとともに、さらには社会科学の発展の方向性と科学の使命を明らかにしてくれた。工業化の段階において、一般の人々が公害によって受けた心身の損害や権利行使の困難はその場の若手研究者を動揺させ悲嘆させただけでなく、同時に社会的不公平と特権に向けて抗う情熱と勇気を生み出した。ワークショップの報告を思い返すと、移民研究、農村土地問題はもちろん、東アジアの都市化過程や「万人坑」記念館もいずれの内容も東アジア各国民衆の最も普通の生活に目を向けたものだが、その背後に隠れた社会的配慮はこの上なく貴重なものであり、学者たちが生活の中の辛苦を吟味させると同時に、それが表わす責任と道德には深く敬服する。

今回のワークショップは疑いもなくひとりひとりの優秀な学者が備えているべき素質、つまりは学識と道德を兼ね備え、研究と実践を両立することを明らかにした。しかし、学問の道は止め処のないものであり、「境界」問題はなお枷と鎖の如く学者たちの研究の視野の幅と広さに当惑しているが、ひとたびこの問題を意識することは学者たちが生まれ変わる機会に直面していると意味している。将来においてより多くの東アジア国家の優秀な大学と学者が学術議論に参加し、謹厳な学究的態度と誠実な協力の精神をもって東アジア社会科学の研究の貢献力となし、各国民衆の心理と文化の面の理解と寛容を促進し、最終的には東アジア地域の平和と繁栄を推進することを期待する。

（翻訳 中山大将、巫靚）

當代東亞人文研究者的現況與未來

江 俊億 (CHIANG Chun-yi) *

京都大學南京大學社會學人類學若手ワークショップ^{*}(以下簡稱工作坊)自 2011 年以來,今年(2016)已是第五次集會。承蒙主辦方京都大學平田昌司老師、江田憲治老師、中山大將老師、巫靚先生、福谷彬先生與中研院文哲所陳威璠學長的好意,我有幸以論文點評人的身分,在農曆年前造訪京都並分享自己的研究關懷,實在是一次非常難得的經驗。

就個人感受而言,我認為這次工作坊有以下兩個特點:首先,主辦方不只在會中安排現場口譯,並細心地在會前準備好中文、日文版的所有稿件,更彈性變通議程,盡量讓所有參與者都能針對議題暢所欲言。這些安排對學術交流來說,無疑具有極大助益。對於主辦方的辛勞與見識,我由衷表達謝意與敬意。

其次,這次工作坊的發表論文、問題提起與討論,以及參訪長期關注環境公害再生議題的藍天財團(あおぞら財団)等,都表現出對「人」與「現實」的深刻觀察與關懷。如果進一步解釋其中意義,其實人文學科,固然可以說是以「人」為中心所展開的學問。但是在這次工作坊中,除了被研究的對象或課題以外,我們研究者本身作為「人」的價值與定位,也被積極地討論一番。

當然,我並不是說以往學者對此問題便毫無關心,而是在當下嚴苛的「現實」環境裡,人文學科研究者在思考如何探求「理想」、並將「理想」相應地實踐出來之前,或許更需要追問並重新定位:面對歷史記憶與國際情勢,不再被當前「國家」或「市民社會」直接需要的人文學科研究者,自身意義究竟何在?我覺得,在這樣的關懷裡,即使我們的研究路向或方法,與前輩學者相去不遠(如田野調查、數據整理、概念解析、理論建構等),但其中也必然帶出許多不同的思考與體會。這是我們這一代研究者必須面對且解決的問題。這可能也是綜合討論時,發言如此踴躍的原因之一吧!

從 2 月 2 日到 2 月 6 日,雖然不到五天時間,但因為在台灣現行的文史哲學科環境裡,比較少有機會與社會學、人類學或東亞區域研究的研究生們一起交流、討論,所以不論是王楠寓深意於平淡的表述方式,川軍、建坤立志振興文化和投身研究的穩健台風和樂觀態度,或是江田老師帶大家看火爐祭(惜未果)、與仕豪深夜對談、與海日、子博玩耍笑鬧,我都由此獲得許多寶貴的刺激和回憶。此外,我也再次感受到外語的重要性。在此不只特別感謝福谷先生與燕華的翻譯和口譯,餐會上,威璠學長和我一同試著透過日文,與太順、矢內等談論何謂「哲學/哲學史」與「思想/思想史」;或是坐在中山老師、顏老師身旁,靜靜地聆聽他們對兩國公務人員職等異同的討論。這次參與工作坊的師友們,都熟悉兩種以上語言,且運用自如。這都不斷提醒我,絕不可忽視外語能力,必須誠實面對才行!

最後,再次感謝中山老師、巫靚先生親切溫暖的照顧。福谷先生疲憊中還帶我參觀京大書店、中國哲學史研究室,以及走一小段哲學之道等等,實在過意不去。最感人的是,歸國當天,天未亮、寒風中,中山老師等三位先生,凌晨四點半仍親至清風會館送行。即使計程車走遠,回頭仍可望見身影。這份溫情,五內永銘!誠心希望工作坊能繼續舉辦,讓更多的東亞年輕研究者齊聚一堂,打開眼界,共同思索我們的未來!

* 臺灣警察專科學校兼任講師,國立臺灣大學中國文學系博士班研究生。

東アジアの人文科学研究者の現状と未来

江 俊億 (CHIANG Chun-yi) *

京都大学南京大学社会学人類学若手ワークショップ（以下ワークショップ）は 2011 年から 2016 年の今年で既に五回目の開催となります。京都大学の平田昌司先生、江田憲治先生、中山大將先生、巫靚さん、福谷彬さんや中研院文哲所の陳威璿先輩のご厚意で、幸いにもコメンテーターのお役目を頂いて、旧暦の年末に京都に訪れ多くの研究に触れることができ、本当にこのたびはめったにない経験をさせていただいたと感じております。

自分の個人的な感想について申しますと、私はこのワークショップには以下の二つの特長があると思いました。まず、運営者は、当日の会場において通訳を手配するのみならず、会議の事前に中文・日本語版の原稿を入念に準備しており、また、プログラムをより柔軟性のあるものにし、全ての参加者が議題に対して最大限思いのままに発言できるようにしていたということです。このよう準備することは学术交流において極めて有益であることは疑うべくもなく、私は心から感謝と敬意を申し上げたいと思います。

その次に、今回のワークショップの発表論文・問題提起・討論、それから公害や再利用について長期に渡って活動している「あおぞら財団」への見学などは、いずれも「人」と「現実」への興味関心を示すものです。さらにその意義について考えますと、人文学とはもちろん「人」を中心として展開する学問とすることができます。しかし、このワークショップでは研究対象あるいは研究課題のほかに、私たち研究者自身の「人」としての価値と立場について積極的に討論されていたと思います。

当然、私たちは以前の学者はこれらの問題に対して全く関心がなかったと言っているわけではなく、直面する過酷な現実的状况の中では、人文科学研究者はいかにして「理想」を探究するかを考えることにおいて、「理想」を実践しようとする前に、自分の新たな立場を模索し定める必要があるかも知れない、ということです。つまり、歴史の記憶と国際情勢に対して、目前の「国家」や「市民社会」に決して直接的に必要とされるわけではない人文科学研究者が、どこに自らの価値を見出すか、ということです。私はこのような関心の中で、研究方向と方法において先輩の学者たちと大きな違いがあるわけではありませんが（フィールドワーク、数値計測、概念分析、理論構築など）、ただ、その中に必然的に多くの（以前の時代の学者とは）異なる考え方、理解が出てきます。これは私たちがこの時代の研究者が必ず直面し解決しなければならない問題です。これは、総合討論の時に各々の発言が活発であった原因かも知れません。

2月2日から2月6日まで、5日ほどではありましたが、台湾の現在の文史哲学科の状況においては、社会学・人類学あるいは東アジアという枠組みで研究する研究者と一緒に交流・討論する機会は比較的少なく、王楠さんが落ち着いた語り口の中に深い意味を込められていたことは言うまでもなく、和川軍さん、柳建坤さんが文化の振興を志し、研究に身を投じる堂々としてまた楽観的な様子、また、江田先生のみなさんをお祭りに案内しようとして下さった様子（結局は見れませんでした）、また肖仕豪さんとは深夜までお話し

* 台湾警察專科學校兼任講師、国立台湾大学中国文学系博士課程。

して、姜海日さんや林子博さんとも楽しくお話ししたことなど、全て私にとってはまたとない貴重な刺激と思い出となりました。この他にも私は改めて外国語の重要性を感じました。このたびは、福谷さんの素晴らしい翻訳と通訳に感謝します。晚餐においては、陳威璿先輩と私は試みに日本語を使って、羅太順さんや矢内さんたちと「哲学・哲学史」、「思想・思想史」とは何なのかについて話し、また、中山先生や顔先生の近くに座って日台の両国の公務員職の異同について話しているのを静かに聞いてみました。今回のワークショップにご参加の皆さんは皆ふたつ以上の外国語を話し、自在に運用していました。このことは決して外国語能力を疎かにしてはならず、誠実に努力してやっとなることができるようになるということを私に改めて思い出させました。

最後に中山さん巫靚さんに親切で温かくお世話して頂いたことに感謝致します。福谷さんもお疲れの中、私を京大の本屋さんや中国哲学史研究室や哲学の道などに連れて行って下さりまして、有りがたく思っております。一番感激したのは、帰国の当日、日の出前の時間で大変寒い中、中山先生たちお三方が、朝の四時半に清風会館までお見送りにいらしてくださったことでした。車がかなり進んでからも、振り返ってみますとなお姿が見えました。

こうした温かいお心遣いに、非常に感激致しました。ワークショップを継続して開催して、更に多くの東アジアの若手研究者が一堂に会し、私たちの未来をともに考える機会を得られることを心から望んでおります。

(翻訳 福谷彬)

ワークショップを終えて

中山 大将 (NAKAYAMA Taisho) *

本ワークショップの特徴は、日本と中国の大学間の若手の国際的ワークショップであるということです。2011年に第1回のワークショップを行なった大きな動機は、中国の院生の研究状況を知りたいということでした。国際学会などに中国の大学の院生が参加するのは稀で、国際学会へ行っても中国の院生と交流できる機会はほぼありませんでした。また、エラスムス計画で南京大の院生と共同調査をする機会があったのですが、調査に集中しお互いの研究について深く知る機会がありませんでした。このため、2011年のエラスムス計画時に南京大学の張玉林教授にお願いして交流のためのワークショップを開いていただきました。60人近い来場者があり、相手のことを知りたいのは我々だけではなかったということに気付かされました。

翌年度もワークショップを南京大で開催することができました。このときはちょうど尖閣国有化後の反日騒動の時期でした。南京入りする前に、私は北京、天津などを回り宿泊拒否に遭うなどこの反日騒動を身を以って体験いたしました。今でもよく覚えているのはこのときに、街角でアングロサクソン系の白人を見かけた時のことです。私は深く鮮明な安堵感を覚えました。価値観を同じくする仲間がそこにいると感じたのです。東アジアなどという枠組みが自動的になにかしらの紐帯を保障してくれるわけではないと実感した瞬間でした。もちろん、南京大のみなさんはなに変わりなく我々を温かく受け入れてくださいましたし、北京で自宅に泊めてくださる方にも出会えました。愛知の者同士の連帯感と信頼感、人の人に対する温かさの重要性を痛感いたしました。顔の見えない相手への憎悪というものは、ヘイト・スピーチに象徴されるように日本においても深刻な問題です。

こうした経緯もあり、その翌年度にはぜひとも京大で開催してみたいと我々思うようになりました。南京大の若手に若いうちに実際の日本社会に触れてほしかったのです。そして平田教授に相談したのです。いま思えば無謀な相談です。南京大の院生を呼びたいからお金を用意してくださいとお願いしたのですから。それでも平田教授は我々の意を汲んでくださり、大変なご尽力をなさってください、こうして3年度にわたり京大での開催が実現いたしました。平田教授はこのワークショップの大恩人です。

本ワークショップのもうひとつの特徴は、日中両語を使用言語としていることです。このため、通訳や翻訳には膨大な労力を割きました。京大側も中国研究者に参加者を限定して中国語に使用言語を統一すれば大変に楽だったかと思います。しかしそうしなかったのは、中国研究をしていない若手にも参加して、中国研究について知ってもらいたかったのと、南京側の参加者に中国以外の地域の研究について知ってもらいたいという背景がありました。

また英語で統一しなかったのには、ふたつの理由があります。中国人留学生の多くは、留学前あるいは留学後に日本語習得に傾注しており、これら留学生の能力を活用できるからです。ふたつ目は我々の交流の成果を学外の人々へもより多く届けるためです。確かに英

* 京都大学地域研究統合情報センター、助教、京都大学博士（農学）。

語の方がより多くの人々に届くかもしれません。しかし、日中の若手の交流の成果をまず知って欲しいのは、やはり日本語や中国語に慣れ親しんだ人々だと思うのです。

今回のワークショップでは三つの新たな試みを行いました。ひとつは、南京大学以外からも海外からの参加者を招いたことです。特に台湾からの若手を呼ぶことで、より広い視野で東アジアの学的状況を考えるきっかけになったと思います。ふたつ目は討論会を行ったことです。個々の若手研究者がどんな研究を各自行っているのかを知ることももちろん大切ですが、若手研究者として同世代の研究者が何を考えているのかを知ることは、我々が未来を共有していく上で重要な一歩であると考えたのです。そして実際に多くのことを共有していることを見出すことができました。

これまでの 5 回のワークショップを通して改めて思うのは、お互いのことを知りたいと思うこと自体が、我々が未来を共有していく上でとても重要なことであるということです。

本ワークショップの開催にあたっては、多くの方々のご協力を得ました。心よりお礼を申し上げます。

結語

中山 大將（NAKAYAMA Taisho）*

本論壇的一大特色是日中各大學的年輕研究者間進行的國際學術交流。2011 年首次舉行時主要是想瞭解中國研究生的研究情況，因為在參加國際學術會議時很少能遇到來自中國大學的研究生。2010 年由伊拉斯谟計劃派往南京大學時，我們跟南京大學的研究生一起進行了共同調查，但由於時間有限，沒有機會瞭解各自的研究成果。2011 年時，我們請求南京大學張玉林教授為京大和南大的年輕研究者召開論壇。當天除報告人以外，共有 60 位左右的老師和同學參加了論壇，這個我們感到想知道對方的研究狀況的，不僅是我們，也有他們。

2012 年論壇也在南大召開，不巧的是，論壇恰逢日本政府國有化釣魚台，中國反日情緒達到頂點之時。訪問南京前，我親身經歷了因國籍問題被謝絕投宿的情況，至今我依舊記得，當我在北京的街角遇到一位盎格魯撒克遜白人時，我感到無比的親切與安心，因為那一刻我似乎感到終於看到了一位能與自己擁有同樣價值觀的人。這一經歷讓我認識到，對於某些交流紐帶，“東亞”這個概念其實無法自動給予保障。當然，即使在那樣的時候，南大的老師和同學一如往常地歡迎了我們，在北京時也有一對夫婦收容了我。這讓我感受到，“愛知者”之間所擁有的連帶感與信賴感，以及人與人之間最基本的溫情。當然，對於素不相識的人的憎惡，在日本近年來也是很嚴重的社會問題，比如針對在日朝鮮人的“hate speech”。

基於以上情況，次年的論壇我們將地點設在了京都大學。我們希望南京大學的年輕研究者能來到日本，直接知曉日本社會。當時我們與京都大學的平田昌司教授商量，如今想想當時真的提出了很多無禮的要求，不僅希望老師能夠幫我們促成這次機會，連經費的申請也完全依賴老師。但平田教授依舊體諒我們的心情，並最大程度協助了我們的工作。論壇連續三年在京都大學舉行，收到了很多意外的成果。可以說平田教授是我們論壇的大恩人。

我們的論壇還有一個特點，就是以日文和中文為使用言語。如果只是邀請中國研究者參加，其實可以把使用言語統一為中文，但這樣就喪失了很多中國研究以外的年輕研究者的參與，並且我們也希望南京大學的研究生能夠瞭解有關中國之外地區的研究。此外，之所以沒有將使用語言統一為英文，我們主要出於以下兩個方面考慮。首先，很多中國留學生在留學前或者留學後已經在學習日文，我們能有效地利用他們的日中語能力。其次，我們希望將自己的交流成果告訴更多的人，在信息傳播方面英文固然是最有利，但關注日中研究最新成果的首先是習慣使用日中語言的人，我們希望將我們交流的成果首先傳達到這些人。

本次論壇實現了兩個新的嘗試。第一，今年不僅邀請到南京大學的研究生，我們還邀請到中國其他大學的研究者，特別是，臺灣的年輕研究者的參與使我們擁有了更廣泛的視角來考慮東亞學術狀況的機會。第二是增加了討論部分。瞭解諸位年輕研究者所進行的研究固然重要，瞭解同輩研究者的思想對於共築東亞的未來也是不可或缺的。通過討論，我們感到參與者們在很多議題上都擁有共識。

一轉眼，我們已經經歷了五次論壇，通過五次的交流我重新認識到希望進行相互瞭解是關係到我們能夠共有未來的重要一點。

本論壇受到多方人士及機關的配合，謹此表示衷心感謝！

* 京都大學地域研究統合信息中心 助理教授/ 京都大學博士（農學）

謝辞

今回のワークショップ開催にあたっては、京都大学大学院文学研究科、人間・環境学研究科から多大なるご支援をいただいた。この場を借りて御礼申し上げる。

本ワークショップの契機となった南京派遣を企画してくださった平田昌司教授（京都大学大学院文学研究科）には多年にわたる多大なご支援をいただき続けている。平田教授なくしては、この3年間の京都大学開催は不可能であった。江田憲治教授（京都大学大学院人間・環境学研究科）は昨年度までの我々の活動をご評価くださり、今年度の開催にご賛同とご協力をくださった。京都大学地域研究統合情報センター研究支援室には機材の利用や配布資料の印刷、その他備品の提供などご協力をいただいた。また、会場となった稲盛財団記念館は「21世紀の新たな知の拠点を確立したい」という京都大学の求めに応じて稲盛財団が寄贈したものである。上記関係者には改めて感謝の意を表したい。

南京大学社会学院の張玉林教授には、京都エラスムス計画以来大変なご助力をいただき続けている。国家間の緊張関係などものともせず、我々の交流が続けられるのも、ご自身が京大留学経験を持つ張教授と京大との厚い信頼関係のおかげである。また、今年度は江田教授のお力添えもあり、新たに南京大学歴史学系の張学鋒教授にも南京大学側の参加者の人選にご協力をいただいた。平田、江田両教授には南京大学留学経験があり、本ワークショップの実現自体が先達たちの国際交流の積み重ねがあつてこそ実現できたことを改めて痛感する。

南京大を除く他の報告者、評者、討論者、通訳、翻訳者は、我々3名が国内外での研究教育活動の中で知遇を得た人々であった。分野を越えた異色のワークショップにも関らず快く参加を引き受けてくださった皆様には心より感謝申し上げます。特に、通訳者、翻訳者には大変な負担をおかけした。また、早稲田大学の花井みわ先生をはじめ、本報告書に名前は出てこないものの、各参加者の外国語表現の確認や助言を行ってくださった方々にもお礼を申し上げたい。告知期間が短かったにも関わらず、一般参加者も見られたことは企画側としては大変うれしいことであり、一般参加者の皆様にもこの場を借りて感謝申し上げます。

あおぞら財団での研修は、海外参加者にも大きな刺激になったほか、ワークショップとは異なる形で若手間の交流が進む場ともなった。研修には前々年の本ワークショップを契機に来日することとなった国立民族学博物館の外来研究員も参加し、本ワークショップが積み上げてきたものを改めて実感した。ご協力いただいた同財団の林美帆研究員には感謝申し上げます。

本ワークショップはまだまだ発展過程であり、なおかつ若手が企画運営を担っており不備も多い。しかし、だからこそ既成の国際学術交流ではできない、若手研究者の需要に応じた実験的な試みもできるはずである。より多くの若手研究者が今後もこの交流に参画してくれることを心より願っている。

福谷彬 巫覲 中山大將

2016年5月4日

谢辞

本次论坛受到京都大学大学院文学研究科以及人间环境学研究科的资助，谨此表示衷心感谢。

作为论坛的筹备委员会，我们首先要感谢京都大学大学院文学研究科的平田昌司教授。平田教授持续多年支持我们的活动，近3年能够在京都大学召开正是在平田教授的帮助下才得以实施。其次，我们要感谢京都大学大学院人间环境学研究科的江田宪治教授。江田教授自上年度就给予了我们活动高度评价，本年度更是从研究经费中出资支援了我们活动。然后，我们还要感谢论坛召开期间为我们提供器材、现场资料的印刷以及其他所需品的京都大学地域研究统合信息中心研究支援室以及本次论坛的召开地——稻盛财团纪念馆。稻盛财团纪念馆是稻盛财团接受京都大学所倡导的“建立21世纪新的学术基地”计划后而捐赠建立的。我们要感谢以上所有日方的相关人员以及相关机关。

南京大学方面，我们要特别感谢一直协助我们工作的南京大学社会学院张玉林教授。即使是在中日两国政治局势紧张之时，张教授也一如既往支持我们的活动，让我们倍受鼓舞。今年我们还在江田教授的帮助之下，通过南京大学历史系的张学锋教授以及孙江教授的推荐邀请到历史系的同学参加，在此也要对二位教授表示感谢。以上几位教授都有在日或在华留学经验，我们的论坛没有上一辈老师们积攒下的国际交流背景是无法实现的。

此次论坛的报告者、点评人、讨论者、口译、翻译，除南京大学的同学以外，都是筹备委员会三人在日本国内外的研究教育活动中认识的前辈和同仁。虽然内容上跨越了自身研究的领域，但大家都爽快答应，更有不远万里来到京都的同学。这之中，我们要特别感谢当天在现场进行口译以及之前帮助我们对参会者的文稿进行翻译的同学，正是他们的辛勤工作和迅速配合才使论坛得以顺利进行。而早稻田大学的花井美花（金美花）老师等其他几位老师和同学，虽然报告文集中没有登载他们的姓名，但在报告书的制作过程中，他们也给予了我们很多帮助，在此也要特别表示感谢。另外，虽然论坛召开前进行的宣传时间有限，但让我们觉得欣慰的是，论坛期间我们依旧见到了近十位的普通聆听者。

参观蓝天财团不仅让海外参加者们收益颇丰，也成为了论坛之外的学术交流场所。在此特别感谢当天协助我们活动的蓝天财团研究员林美帆博士。在参观蓝天财团时，我们还见到了2013年度因我们活动来日的南大毕业生，目前正作为外来研究员在国立民族学博物馆进行研究。我们的活动能让更多的年轻人跨出国门，并在不经意间开花结果，也让我们感到一直以来努力的价值。

最后，作为筹备委员会，我们希望今后能有更多的人参与到我们的活动中，也祝愿论坛在今后的发展中，能尝试更多新的东西，成为国际学术交流的新平台。

福谷彬 巫靓 中山大将

2016年5月4日

報告者 報告者 報告者

顏 杏如 顏 杏如

YEN Hsin-Ju

國立台灣大學歷史學系 助理教授 東京大學大学院総合文化研究科博士。

國立臺灣大學歷史學系 助理教授 東京大學大学院総合文化研究科博士。

Assistant Professor, Department of History, National Taiwan University / Ph.D.

肖 仕豪 蕭 仕豪

XIAO Shihao

南京大學社會學院社會學系修士課程。

南京大學社會學院，社會學系，碩士研究生。

Master Course Student, School of Social and Behavioral Science, Nanjing University

瀬戸徐 映里奈 瀬戸徐 映里奈

SETO-SUH Erina

京都大學大学院農学研究科博士後期課程

京都大學大学院農学研究科博士研究生

Doctoral Course Student, Graduate School of Agriculture, Kyoto University

野口 優 野口 优

NOGUCHI Yū

京都大學 非常勤講師 文學博士。

京都大學 文學系 外聘講師。

Part-time Lecturer, Kyoto University / Dr. of Letters.

堀江 未央 堀江 未央

HORIE Mio

京都大學東南アジア研究所 連携研究員 博士。

京都大學東南亞研究所 協作研究員 博士。

Joint Researcher, Center for Southeast Asian, Kyoto University / Ph.D.

和 川軍 和 川軍

HE Chuanjun

南京大學社會學院人類學系修士課程。

南京大學社會學院人類學系碩士研究生。

Master Course Student, School of Social and Behavioral Science, Nanjing University

林 子博 林 子博

LIN Zibo

上海交通大學 講師 京都大學博士(教育學)。

上海交通大學 講師 京都大學博士(教育學)。

Lecturer, Shanghai Jiao Tong University / Dr of Education

姜 海日 姜 海日

JIANG Hairi

京都大學大学院人間・環境学研究科博士後期課程 *通訳/翻譯

京都大學大学院人間環境学研究科博士研究生 *口译/翻译

Doctoral Course Student, Graduate School of Human and Environmental Studies, Kyoto University

矢内 真理子 矢内 真理子

YANAI Mariko

同志社大學社會學研究科博士後期課程/日本學術振興會特別研究員

同志社大學社會學研究科博士研究生/日本學術振興會特別研究員

Doctoral Course Student, Doshisha University Graduate School of Social Studies / JSPS Researcher

点评人 評者 點評人

巫 靚 巫 靚
WU Liang

京都大学大学院人間・環境学研究科博士後期課程／日本學術振興会特別研究員 * 翻譯
京都大学大学院人間環境学研究科博士研究生/日本學術振興会特別研究員 *翻譯
Doctoral Course Student, Graduate School of Human and Environmental Studies, Kyoto University

坂梨 健太 坂梨 健太
SAKANASHI Kenta

龍谷大学農学部講師 / 京都大学博士(農学)
龙谷大学农学部讲师 / 京都大学博士(农学)
Lecturer, Faculty of Agriculture, Ryukoku University / Dr of Agricultural Science

許 燕華 许 燕华
XU Yanhua

京都大学大学院文学研究科博士後期課程 * 通訳
京都大学大学院文学研究科博士研究生 *口译
Doctoral Course Student, Graduate School of Letters, Kyoto University

楊 維公 杨 维公
YANG Weigong

京都大学大学院文学研究科博士後期課程 * 通訳/翻譯
京都大学大学院文学研究科博士研究生 *口译/翻譯
Doctoral Course Student, Graduate School of Letters, Kyoto University

柳 建坤 柳 建坤
LIU Jiankun

南京大学社会学院社会学專攻修士課程
南京大学社会学院硕士研究生
Doctoral Course Student, School of Social and Behavioral Science, Nanjing University

郭 まいか 郭 玫珂
KAKU Maika

京都大学大学院文学研究科博士後期課程/日本學術振興会特別研究員
京都大学大学院文学研究科博士研究生/日本學術振興会特別研究員
Doctoral Course Student, Graduate School of Letters, Kyoto University

テン ヴェニアミン 丁 韦尼阿明
TEN Veniamin / ТЕН Вениамин

京都大学大学院人間・環境学研究科博士後期課程
京都大学大学院人間環境学研究科博士研究生
Doctoral Course Student, Graduate School of Human and Environmental Studies, Kyoto University

江 俊億 江 俊億
CHIANG Chun-Yi

国立台湾大学中国文学系博士課程 / 台湾警察專科學校兼任講師
國立臺灣大學中國文學系博士班研究生, 臺灣警察專科學校兼任講師
Doctoral Course Student, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

羅 太順 罗 太顺
LUO Taishun

京都大学大学院人間・環境学研究科博士後期課程/日本學術振興会特別研究員
京都大学大学院人間環境学研究科博士研究生/日本學術振興会特別研究員
Doctoral Course Student, Graduate School of Human and Environmental Studies, Kyoto University / JSPS Researcher

提起人/讨论者 提起者・討論者 提起人/討論者

中山 大将

中山 大将

NAKAYAMA Taisho

京都大学地域研究統合情報センター 助教 / 京都大学博士(農学) * 翻訳

京都大学地域研究統合信息中心 助理教授/ 京都大学博士(農学) * 翻譯

Assistant Professor, Center for Integrated Area Studies, Kyoto University / Dr of Agricultural Science

福谷 彬

福谷 彬

FUKUTANI Akira

京都大学大学院文学研究科博士後期課程/日本学術振興会特別研究員 * 翻訳

京都大学大学院文学研究科博士研究生/日本学术振兴会特別研究員 * 翻譯

Doctoral Course Student, Graduate School of Letters, Kyoto University / JSPS Researcher

陳 威璿

陳 威璿

CHEN Wei-Chin

中央研究院中国文哲研究所博士后研究员 / 台湾師範大学国文学系博士

中央研究院中國文哲研究所博士後研究員 / 台灣師範大學國文學系博士

Postdoctoral Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica / Ph.D

杨 菁华

楊 菁華

Yang Jinghua

南京大学社会学院人類学專攻博士課程

南京大学社会学院人类学系博士研究生

Doctoral Course Student, School of Social and Behavioral Science, Nanjing University

王 楠

王 楠

WANG Nan

南京大学歷史学院博士課程

南京大學歷史學院博士生

Doctoral Course Student, School of History, Nanjing University

口译/翻译者 通訳・翻訳者 口譯/翻譯者

趙 偵宇

趙 偵宇

CHAO Chen-Yu

京都大学大学院文学研究科修士課程 * 通訳/翻訳

京都大学大学院文学研究科碩士研究生 * 口譯/翻譯

Master Course Student, Graduate School of Letters, Kyoto University

高橋 祐一

高橋 祐一

TAKAHASHI Yuichi

京都大学大学院文学研究科修士課程 * 翻訳

京都大学大学院文学研究科碩士研究生 * 翻譯

Master Course Student, Graduate School of Letters, Kyoto University

余 姿慧

余 姿慧

YU Zi-Hui

京都大学大学院教育学研究科修士課程 * 翻訳

京都大学大学院教育学研究科碩士研究生 * 翻譯

Master Course Student, Graduate School of Education, Kyoto University

* 所属等はワークショップ開催時のものである。 身份所属等为论坛召开时为基准。

本報告論文集の発行にあたっては、京都大学平成 28 年度全学経費「若手研究者による国際学術交流ネットワークの構築」からの助成を受けた。

本報告書の出版受到京都大学 2016 年度全学经费“由青年研究者搭建的国际学术交流网络”的资金支持。

京都大学アジア研究教育ユニット 報告書 11

**2015年度京都大学南京大学社会学人類学若手ワークショップ
東アジア若手人文社会科学研究者ワークショップ報告論文集**

編集 福谷彬・巫靚・中山大將

発行日 2016 年 6 月 4 日

発行者 伊藤公雄

発行 〒606-8501 京都府京都市左京区吉田本町京都大学アジア研究教育ユニット

